

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



لجاء الفضل المشير

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولر

لحماء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سورة المؤمنين ٢٣﴾

مكية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وفي البحر هي مكية بلا خلاف ، واستثنى منها كما في الاتقان قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) واستشكل الحكم على ما عداه بكونه مكية لما فيه من ذكر الزكاة وهي إنما فرضت بالمدينة ، وأجيب بأنه بعد تسليم أن ما ذكر فيه يدل على فرضيتها يقال : أن الزكاة كانت واجبة بمكة والمفروض بالمدينة ذات النصب وستسمع تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى وهي كما في كتاب العدد لداني ومجمع البيان للطبرسي مائة وثمان عشرة آية في الكوفي ومائة وسبع عشرة آية في الباقي ، وقد مدح النبي ﷺ العشر الأول منها فقد أخرج أحمد . والترمذي . والنسائي . والحاكم وصححه والضياء في المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي نسمع عند وجهه كدوى النحل فأنزل عليه يوما فكشنا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع يديه فقال : اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا واعطنا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضا » ثم قال : « لقد أنزلت على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ (قد أفلح المؤمنون) حتى ختم العشر ، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالى خاطب المؤمنين بقوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا اركعوا) الآية وفيها (لعلمكم تفلحون) فناسب أن يحقق ذلك فقال عز قائلنا :

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم هـ قد أفلح المؤمنون ١ ﴾ والفلاح الفوز بالمرام ، وقيل : البقاء في الخير والافلاح الدخول في ذلك كالبشار الذي هو الدخول بالبشارة ، وقد يجيء متعديا وعليه قراءة طلحة بن مصرف . وعمر بن عبيد (أفلح) بالبناء للمفعول ، و (قد) لثبوت أمر متوقع وتحققه ، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت على فعلاه وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنين ، وجعله الزمخشري الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز في معرض الماضي مؤكدا بقدر دلالة على تحققه فيفيد تحقق البشارة وثباتها كأنه قيل : قد تحقق أن المؤمنين من أهل الفلاح في الآخرة ، وجوز أن يكون جملة (قد أفلح) جواب قسم محذوف وقد ذكر الزجاج في قوله تعالى : (قد أفلح من زكاها) أنه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام *

وقرأ ورش عن نافع (قد أفلح) بالقاء حركة الهمزة على الدال وحذفها لفظا لالتقاء الساكنين كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا يعتد بحركتها العارضة . وقرأ طلحة أيضا (قد أفلحوا) بضم الهمزة والحاء والفاء واو الجمع وهي مخرجة على لغة أكلوني البراغيث ، وقول ابن عطية هي قراءة مردودة مردود ، وعن عيسى بن عمر قال : سمعت طلحة يقرأ (قد أفلحوا المؤمنون) فقلت له : أتلقن ؟ قال : نعم كما لحن أصحابي ، ولعل مراده إن مرجع قراءتي الرواية ومتى صحت في شيء

لا يكون لحنًا في نفس الأمر وإن كان كذلك ظاهراً، وإثبات الواو في الرسم مروي عن كتاب ابن خالويه •
وفي اللوامح أنها حذفت في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي محذوفة فيها أيضاً، ونظير ذلك (يُمح الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظاً وكتابةً والاكتفاء بالضممة الدالة عليها كما في قوله :

ولو أن الأطباء كان حولى وكان مع الأطباء الاساة

وهو ضرورة عند بعض النحاة، والمراد بالمؤمنين قيل أما المصدقون بما علم ضرورة أنه من دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من التوحيد والنبوة والحشر الجسماني والجزاء ونظائرها فقوله تعالى :
(الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢) وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضاً كما ينبغي. عنه إضافة الصلاة إليهم فهي صفات موصحة أو مادحة لهم، وفي بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الزمخشري الإضافة للإشارة إلى أنهم هم المنتفعون بالصلاة دون المصلي له عز وجل، والخشوع التذلل مع خوف وسكون للجوارح. ولذا قال ابن عباس فيها رواه عنه ابن جرير. وغيره خاشعون خائفون ساكنون. وعن مجاهد أنه هنا غض البصر وخفض الجناح، وقال مسلم بن يسار. وقتادة: تشكيس الرأس، وعن علي كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات. وقال الضحاك: وضع اليمين على الشمال •

وعن أبي الدرداء إعظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجميع الاهتمام، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخاري. وأبو داود. والنسائي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال: «هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد» • وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي هريرة أنه قال في مرضه: أقعدوني أقعدوني فإن عندي وديعة أودعنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لا يلتفت أحدكم في صلاته فإن كان لابد فاعلاً ففي غير ما افترض الله تعالى عليه» • وترك العبث بثيابه أو شئ من جسده، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة، وقد أخرج الحسكيم الترمذي في نوادر الأصول لـكن بسند ضعيف عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلاً يعبث بلحيته في صلاته فقال: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه»، وترك رفع البصر إلى السماء وإن كان المصلي أعشى وقد جاء النهي عنه، فقد أخرج مسلم. وأبو داود. وابن ماجه عن جابر بن سمرة قال: «قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ليقتهن أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم» وكان قبل نزول الآية غير منهي عنه، فقد أخرج الحاكم وصححه. وابن مردويه. والبيهقي في سننه عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت (الذين هم في صلاتهم خاشعون) فطأ رأسه، وترك الاختصار وهو وضع اليد على الخصرة وقد ذكروا أنه مكروه، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «الاختصار في الصلاة أراحه أهل النار» أي إن ذلك فعل اليهود في صلاتهم استراحة وهم أهل النار لأن لهم فيها راحة كيف وقد قال تعالى: (لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) ومن أفعالهم أيضاً فيها التميل وقد جاء النهي عنه *

أخرج الحسكيم الترمذي من طريق القاسم بن محمد عن أسماء بنت أبي بكر عن أم رومان والدة عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: رأيتني أبوبكر رضي الله تعالى عنه أتيمل في صلاتي فزجرتني زجرة كدت أنصرف

عن صلاتي ثم قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فان سكون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة » وقال في الكشف : من الخشوع أن يستعمل الآداب وذكر من ذلك توقي كف الثوب والتمطى والتثاؤب والتغميض (١) وتغطية الفم والسدل والفرقة والتشبيك وتقليب الحصى . وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحله القلب اه ، والصحيح عندنا خلافه ، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء .

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلاته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالآخرة وبجوارحه بأن لا يعيث بأحدها ، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله : ويسن دخول الصلاة بنشاط وفراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سبباً له ولذا خصه بحالة الدخول . وفي الآية المراد كل منهما كما هو ظاهر أيضاً ، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعليه ولا انتفاء ثواب الصلاة بانتفائه كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، ولأن لنا وجهاً اختاره جمع أنه شرط للصحة لكن في البعض فيكره الاسترسال مع حديث النفس والعبث كتسوية ردائه أو عمامته لغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة ، وقيل يحرم اه ، وللإمام في هذا المقام كلام طويل من أراد فليرجع إليه . وتقديم الظرف قيل لرعاية الفواصل . وقيل ليقرب ذكر الصلاة من ذكر الإيمان فانهما اخوان وقد جاء إطلاق الإيمان عليها في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقيل للحصر على معنى الذين هم في جميع صلاتهم دون بعضها خاشعون ، وفي تقديم وصفهم بالخشوع في الصلاة على سائر ما يذكر بعد ما لا يخفى من التنويه بشأن الخشوع ، وجاء أن الخشوع أول ما يرفع من الناس ، ففي خبر رواه الحاكم وصححه أن عبادة بن الصامت قال : يوشك أن تدخل المسجد فلا ترى فيه رجلاً خاشعاً .

وأخرج ابن أبي شيبة . وأحمد في الزهد ، والحاكم وصححه عن حذيفة قال : « أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وتنقض عرى الإسلام عروة عروة ، الخبر (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ) وهو ما لا يعتد به من الأقوال والأفعال ، وعن ابن عباس تفسيره بالباطل ، وشاع في الكلام الذي يورد لأعن روية وفكر فيجري مجرى اللغاء وهو صوت العصافير ونحوها من الطير ، وقد يسمى كل كلام قبيح لغواً ، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغو ولغا نحو عيب وعاب ، وأنشده عن اللغا ورفث التكليم (معرضون ٣) في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيهم من الاشتغال بما يعينهم ، وهذا أبلغ من أن يقال : لا يلهون من وجوه ، جعل الجملة اسمية دالة على الثبات والدوام ، وتقديم الضمير المفيد لتقوى الحكم بتكريره ، والتعبير في المسند بالاسم الدال كما شاع على الثبات ، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر ، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدكم عنه رأساً مباشرة وتسبباً وميلاً وحضوراً فان أصله أن يكون

(١) قيل هو فعل اليهود وجاء النهي عنه لكن من طريق ضعيف ، وقال النووي : عندي أنه لا يكره ما لم يخف ضرراً انتهى ، وربما يقال : إن فيه منعاً لتفريق الذهن فيكون سبباً لحضور القلب والخشوع ، ولذا أفتى ابن عبد السلام بأنه أولى إذا شوش عدمه خشوعه أو حضور قلبه مع ربه عز وجل اه منه

في عرض أى ناحية غير عرضه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدري - أعنى التزكية - لأنه الذى يتعلق به فعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرج منه المزكى فلا يكون نفسه مفعولا لهم فلا بد إذا أريد من تقدير مضاف أى لأداء الزكاة فاعلون أو تضمين (فاعلون) معنى مؤدون وبذلك فسرہ التبريزى إلا أنه تعقب بأنه لا يقال فعلت الزكاة أى أديتها ، وإذا أريد المعنى الأول أدى وصفهم بفعل التزكية إلى أداء العين بطريق الكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد الوجوه للعدول عن الذين يزكون إلى ما فى النظم الكريم .
وجميع ما مر آنفا فى بيان أبلغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جار هنا سوى الوجه الخامس اتفاقا والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق بعلق الجار والمجرور بما بعده كيف واللام زائدة لتقوية العمل من وجهين ، تقديم المفعول ، وكون العامل اسما .

وقال بعض آخر : يمكن جريان مثله حيث قدم المفعول مع ضعف عامله لالتخصيص بل لكونه مصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الإضافى أيضا بالنسبة إلى الاتفاق فيما لا يلىق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهدا بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراض بينهما لكمال ملاسته بالخشوع فى الصلاة وإلا فأكثر ما تذكره هاتان العبادتان فى القرآن معا ، لا فاصل .

وعن أبى مسلم أن الزكاة هنا بمعنى العمل الصالح كما فى قوله تعالى (خير أمته زكاة) واختار الراغب أن الزكاة بمعنى الطهارة واللام للتعليل ، والمعنى والذين يفعلون ما يفعلون من العبادة ليزكيهم الله تعالى أوليها كوا أنفسهم ، ونقل نحوه الطيبي عن صاحب الكشف فقال : قال صاحب الكشف : معنى الآية الذين هم لأجل الطهارة وتزكية النفس عاملون الخير ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى . وقد أفلح من زكاها) فان القرآن يفسر بعضه بعضا ولا ينبغى أن يعدل عن تفسير بعضه ببعض ما أمكن ، وقال بعض الأجلة : إن اقتران ذلك بالصلاة ينادى على أن المراد وصفهم بأداء الزكاة الذى هو عبادة مالية ، وتنظير ما نحن فيه بالآيتين بعيد لأنهما ليستا من هذا القبيل فى شيء ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن هذا حذوه ، وأيضا كون السورة مكية والزكاة فرضت بالمدينة يؤيده لئلا يحتاج إلى التأويل بما مر فتدبر .

وأيا ما كان فالآية فى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، وقرل بعض زنادقة الأعاجم الذين حرموا ذوق العربية : الأقبل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجهل والحماقة التى أعيت من يداويها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبي ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى منحضت له الفصاحة زبدها وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصاقع نقاد لم يألوا جهدا فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصعاد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعمام فى السنة الأزيمة والفاعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزمخشري فى هذا حمل الزكاة على العين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشغال وغير ذلك ، وهى إذا اختلفت فالأكثر على جواز جمعها وقد اختلفت ههنا بحسب متعلقاتها فان إخراج النقد غير إخراج الحيوان وإخراج الحيوان غير إخراج النبات فليحفظ .

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۚ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ وصف لهم بالعفة وهو وان استدعاه وصفهم بالاعراض عن اللغو إلا أنه جيء به اعتناء بشأنه ، ويجوز أن يقال : إن ما تقدم وان استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جيء بهذا لما فيه من الايدان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يخفى وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة ، واللام للتقوية كما مر في نظيره ، و (على) متعلق بحافظون لتضمنه معنى ممسكون على ما اختاره أبو حيان والامساك يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (أمسك عليك زوجك) وذهب جمع إلى اعتبار معنى النفي المفهوم من الامساك ليصح التفريغ فكأنه قيل حافظون فزوجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم ، وقال بعضهم : لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفريغ في الإيجاب . وفي الكشف الوجه أن يقال : ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوراً عليه لا يتعداه ، والأصل حافظون فزوجهم على الأزواج لا تتعداهن ثم قيل غير حافظين إلا على الأزواج تأكيداً على تأكيد ، وعلى هذا تضمين معنى النفي الذي ذكره الزمخشري من السياق واستدعاء الاستثناء المفرغ ذلك ولم يؤخذ مما في الحفظ من معنى المنع والامساك لأن حرف الاستعلاء يمنع انتهى وفيه ما فيه *

ويا ليت شعري كيف عد حرف الاستعلاء مانعاً عن ذلك مع أن كون الامساك مما يتعدى به أمر شائع ، وقال الفراء . وتبعه ابن مالك . وغيره : إن (على) هنا بمعنى من أى إلا من أزواجهم كما أن من بمعنى على في قوله تعالى (ونصرناه من القوم) أى على القوم ، وقيل هى متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى حافظون لفروجهم في جميع الأحوال إلا حال كونهم والين وقوامين على أزواجهم من قولك : كان فلان على فلانة فمات عنها ، ومنه قولهم : فلانة تحت فلان ولذا سميت المرأة فراشا أو متعلقة بمحذوف يدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أى يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فانهم غير ملومين عليه ، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري *

واعترض بأنهما متكلفان ظاهر آفئهما العجمة . وأورد على الأخير أن إثبات اللوم لهم في أثناء المدح غير مناسب مع أنه لا يختص بهم ، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فمن ابتغى) الخ لا يدفعه كما توهم ، ولا يجوز أن تتعلق بملومين المذكور بعد لما قال أبو البقاء من أن ما بعد أن لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف إليه لا يعمل فيما قبله . والمراد بما ملكت أيمانهم السريات ، والتخصيص بذلك الإجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر ، والتعبير عنهم - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهم يشبهون السلع يبعوا وشراء أو لأنهم لأنوثتهم المنبئة عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء ، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجر كس أو الروم أو نحوهم فكيف إذا كن من الزنج والحبش وسائر السودان فلم يرى إنهن حينئذ إن لم يكن من نوع البهائم فأنوع البهائم منهن يبعيد ، والآية خاصة بالرجال فان التسرى للنساء لا يجوز بالإجماع ، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة غلاماً فذكرت لعمر رضى الله تعالى عنه فسألها ما حملك على هذا ؟ فقالت : كنت أرى أنه يحل لى ما يحل للرجال من ملك اليمين فاستشار عمر فيها أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تأولت كتاب الله تعالى على غير تأويله فقال رضى الله تعالى عنه : لا جرم لا أحلك لحر بعده أبداً كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

أن لا يقربها ، ولو كانت المرأة متزوجة بعبد فملكته فاعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقهاء الامصار .
وقال النخعي . والشعبي . وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة : يبقيان على نكاحهما (فانهم غير ملومين ٦)
تعليل لما يفيد الاستثناء من عدم حفظ فروجهن من المذكورات أى فانهم غير ملومين على ترك حفظها منهن
وقيل الفاء فى جواب شرط مقدر أى فان بذلوا فروجهن لازواجهن أو امانهم فانهم غير ملومين على ذلك ،
والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه فى الجملة وإلا فقد قالوا : يحرم وطء الحائض والأمة إذا زوجت والمظاهر
منها حتى يكفر وهذا مجمع عليه *

وفى الجمع بين الاختين من ملك اليمين وبين المملوكة وعمتها أو خالتها خلاف على ما فى البحر ، وذكر
الآمدى فى الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين فى الملك بقوله تعالى (أو
ما ملكت أيمانهم) (فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ) أى المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من
الاماء ، وانتصاب (وراء) على أنه مفعول (ابتغى) أى خلاف ذلك وهو الذى ذهب اليه أبو حيان ، وقال بعض
المحققين : إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو سادس المفعول به ، ولذا قال الزمخشري : أى
فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك (فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧) الكاملون فى العدوان المتناهون فيه كما يشير اليه الإشارة
والتعريف وتوسيط الضمير المفيد لجعلهم جنس العادين أو جميعهم ، وفى الآية رعاية لفظ (من) ومعناها ويدخل
فيما وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا مما لا خلاف فيه *

واختلف فى وطء جارية أبيح له وطؤها فقال الجمهور : هو داخل فيما وراء ذلك أيضا فيحرم وهو
قول الحسن . وابن سيرين . وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، فقد أخرج ابن أبى شيبه . وعبد الرزاق
عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جارتها لزوجها فقال : لا يحل لك أن تطأ فرجا أى غير فرج زوجتك الا فرجا
إن شئت بعث وإن شئت وهبت وإن شئت اعتقت ، وعن ابن عباس أنه غير داخل فلا يحرم ، فقد أخرج
عبد الرزاق عنه رضى الله تعالى عنه قال : إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو اخته له جارتها فلا يصحبها وهى لها
وهو قول طاوس ، أخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال : هو أحل من الطعام فإن ولدت فولدها للذى أحلت
له وهى لسيدتها الاول ، وأخرج عن عطاء أنه قال : كان يفعل ذلك يحل الرجل وليدته لعلامه وابنه واخيه
وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغنى أن الرجل يرسل وليدته لصديقه وإلى هذا ذهب الشيعة ، والآية ظاهرة فى
رده لظهور أن المعارة للجماع ليست بزوجة ولا مملوكة وكذا قوله تعالى (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة
أو ما ملكت أيمانكم) فان السكوت فى معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا لذكر جميع
ما لا يجب العدل فيه ، وفى عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الاتحمل منه مالك
الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم
- إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فانه لو جازت العارية لما كان خوف
العنت والحاجة إلى نكاح الاماء وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا ، ونحوه قوله سبحانه (وليستعفف
الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فانه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا
بالاستعفاف ، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة ، وكذا اختلف فى المتعة فذهب الشيعة أيضا

إلى جوازها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة في تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود في ناسخه عن القاسم بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : هي محرمة في كتاب الله تعالى وتلا : (والذين هم لفروجهم حافظون) الآية وقرر وجه دلالة الآية على ذلك أن المستمتع بها ليست ملك اليمين ولا زوجة فوجب أن لا تحل له أما أنها ليست ملك اليمين فظاهر وأما أنها ليست زوجة له فلا لأنها لا يتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل التوارث لقوله تعالى (ولكم تصف ما ترك أزواجكم) وتعقبه في الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن بينوتها قبيله كما أنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استفسار في الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة ممنوعة فإن قيل : لا تبين بالموت كالنكاح المؤبد . أجيب بأنه قياس في عين ما افترق النكاحان به وهو فاسد بالاجماع . وتعقب هذا شيخ الاسلام لخفاء معناه عليه بأنه ليس للترديد معنى محصل ولو قيل : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة ممنوعة وإن أريد بعد الموت لم يفد لكان له وجه ، وقال هو في رد الاستدلال : لهم أن يقولوا إنها زوجة له في الجملة وأما إن كل زوجة تراث فهم لا يسلونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فإن ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة أصلا حيث ينفون عنها لوازم الزوجية بالكلية من العدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحصان وامكان اللعان والنفقة والكسوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ما شاء بالمتعة ولا شك أن نفي اللازم دليل نفي الملزوم . وتعقب بأن هذا حق لو سلم أنهم ينفون اللوازم كلها لكنه لا يسل ، ونفي بعض اللوازم لا يكفي في الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسمان كاملة وغير كاملة إذ بنفى ذلك البعض إنما ينتفى القسم الأول وهو لا يضرهم ، وقيل : الذي يقتضيه الانصاف أن الآية ظاهرة في تحريم المتعة فإن المستمتع بها لا يقال لها زوجة في العرف ولا يقصد منها ما هو السر في مشروعية النكاح من التوالد والتناسل لبقاء النوع بل مجرد قضاء الوطرو تسكين دغدغة المني ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت اللوازم أم لم تنف كما هو مذهب بعض القائلين بالحل كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى . ولعل الأقرب إلى الانصاف أن يقال : متى قيل بنفى اللوازم من حصول الاحصان وحرمة الزيادة على الأربع ونحو ذلك كانت الآية دليلا على الحرمة لأن المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التي يلزمها مثل ذلك وهو كاف في الاستدلال على مثل هذا المطلب الفرعي ، ومتى لم يقل بنفى اللوازم ولم يفرق بينها وبين النكاح المؤبد إلا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلا على التحريم ، هذا ولما هنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه قد ذكر في الصحيحين أن النبي ﷺ حرم المتعة يوم خيبر ، وفي صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرمها يوم الفتح ، ووفق ابن الهمام بأنها حرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضى أنها كانت حلالا قبل هذين اليومين ، وقد سمعت آتفا ما يدل على أن هذه الآية مكية بالاتفاق فإذا كانت دالة على التحريم كما سمعت عن القاسم بن محمد وروى مثله ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حرمت ثلاث مرات ولم أر أحدا صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شيء آخر وهو عدم تمامية الاستدلال بها وحدها على تحريم المتعة لمن يعلم أنها أحلت بعد نزولها كما لا يخفى ، لا يقال : إن للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلاثة ، الأول أن المكي ما نزل قبل الهجرة

والمدينة ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الاسفار، الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدينة ما نزل بالمدينة وعلى هذا ثبت الوساطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني، الثالث أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، وحيث يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثاني وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة في المرة الثانية ولا يكون التحريم الامرتين ويكون استدلال من استدلاوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علموا أن المتعة أحلت بعد الهجرة في بعض الغزوات مما لا غبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح في مكية جميع السورة المجمع عليها حسبما سمعت عن البحر ينحل اشكال حمل الزكاة على الزكاة الشرعية مع فرضيتها بالمدينة بأن يقال: إن أوائل السورة نزلت بعد فرضية الزكاة في المدينة عام الفتح في مكة لانا نقول: لاشبهة في أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثاني وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكية بذلك الاصطلاح وكل ما بنى على ذلك صحيح بناء عليه إلا أن المتبادر من المكي والمدني المعنى المصطلح عليه أولا لأن الاصطلاح الأول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطي في الاتقان *

فالظاهر من قولهم: إن هذه السورة مكية أنها نزلت قبل الهجرة بل قد صرح الجلال المذكور بأنها إلا ما استثنى منها مما سمعته مكية على الاصطلاح الأول دون الثاني ولا يجزم مثله بذلك إلا عن وقوف فما ذكر مجرد تجويز أمر لا يساعد على ثبوته صريح نقل بل النقل الصريح مساعد على خلافه وهو المرجع فيما نحن فيه. فقد قال القاضي أبو بكر في الانتصار: إنما يرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين، وكونها قد يعرفان بالقياس على ما ذكره الجعبري وغيره مع عدم جدواه ليس بشيء، نعم إذا جعل استدلال الصحابي أو التابعي المطلق على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولاً باستثنائها عن أخواتها من آيات السورة وحكما عليها بنزولها بعد الهجرة دونهن فالأمر واضح، وستطلع أيضا أن شاء الله تعالى على ما يوجب استثناء غير ذلك، وبالجملة متى قيل المدار في أمثال هذه المقامات صريح النقل تعين القول بأن الآية مكية بمعنى أنها نزلت قبل الهجرة، وأشكل الاستدلال بها على تحريم المتعة بعد تحليلها بعد الهجرة لكون دليل التحليل مخصصا للعمومها، ومذهب الأئمة الأربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقا وهو المختار ويحتاج حينئذ إلى دليل غيرها على التحريم، وبعد ثبوت الدليل تكون هي دليلا آخر بمعونته وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها، وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام «كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك إلى يوم القيامة» هـ

وأخرج الحازمي بسنده إلى جابر قال: «خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة لما يلي الشام جاءت نسوة قد كرنا تمتعنا وهن يطفن في رحالنا فجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنظر إليهن وقال: من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: يا رسول الله نسوة تمتعنا منهن فغضب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فترادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود إليها أبدا، وقد روى تحريمها عنه عليه الصلاة والسلام أيضا على كرم الله تعالى وجهه وجاء ذلك في صحيح مسلم ووقع على ما قيل إجماع الصحابة على أنها حرام

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى القول بالحرمة بعد قوله بحلها مطلقا أو وقت الاضطراب اليها، واستدل ابن الهمام على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة في أول الاسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين). قال ابن عباس: فكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدري ما عني بأول الاسلام فان عني ما كان في مكة قبل الهجرة أفاد الخبر أنها كانت تفعل قبل إلى أن نزلت الآية فان كان نزولها قبل الهجرة فلا إشكال في الاستدلال بها على الحرمة لو لم يكن بعد نزولها اباحة لكنه قد كان ذلك، وإن عني ما كان بعد الهجرة أوائلها وأنها كانت مباحة إذ ذاك إلى أن نزلت الآية كان ذلك قولا بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول ولعله يلتزم ذلك؛ ويقال: ان استدلاله بالآية قول باستثنائها كما مر آنفا أو يقال: ان هذا الخبر لم يصح، ويؤيد هذا قول العلامة ابن حجر: أن حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح بل صح كما قال بعضهم عن جمع أنهم وافقوه في الحل لكن خالفوه فقالوا: لا يترتب على ذلك أحكام النكاح، وبهذا نازع الزركشى في حكاية الاجماع فقال: الخلاف محقق وإن ادعى جمع نفيه انتهى. ويفهم منه أن ابن عباس يدخل المستمتع بها في الأزواج وحينئذ لا تقوم الآية دليلا عليه فتدبر *

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراء عليه بل هو كغيره من الأئمة قائل بحرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة يوجب الحد على المستمتع ولم يوجب غير من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة * وكذا اختلف في استمناء الرجل بيده ويسمى الخضخضة وجلد عميرة فجمهور الأئمة على تحريمه وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يحيزه لأن المنى فضلة في البدن فجاز اخراجها عند الحاجة كالقصص والحجامة، وقال ابن الهمام: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيها ذكر ففى البحر كان قد جرى لى فى ذلك كلام مع قاضى القضاة أبى القتح محمد بن على ابن مطيع القشيرى بن دقيق العيد فاستدل على منع ذلك بهذه الآية فقلت: إن ذلك خرج منخرج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به فى أشعارها وكان ذلك كثيرا فىهم بحيث كان فى بغاياهم صاحبات رايات ولم يكونوا ينكرون ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهودا فىهم ولا ذكره أحد منهم فى شعر فيها علمناه فليس بمندرج فيها وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم انه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستمناء باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجودا فيما بينهم وإن لم يكن كثيرا شائعا كالزنا ففى كان ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر أفراد، وفى الأحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلا فورد خطاب عام بتحريم الطعام نحو حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومته فى تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لآبى حنيفة عليه الرحمة وذلك لأن الحجة إنهاى فى اللفظ الوارد هو مستغرق لكل مطعم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حكمة عليه، نعم لو كانت العادة فى الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الأربع لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم *

والفرق أن العادة أولا إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانياً هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي اهـ ، ومنه يعلم أن الاستمناء باليد إن كان قد جرت عادة العرب على إطلاق ما وراء ذلك عليه دخل عند الجمهور وإن لم تجر عادتهم على فعله وإن كان لم تجر عادتهم على إطلاق ذلك عليه وجرت على إطلاقه على ما عداه من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور .

ومن الناس من استدل على تحريمه بشيء آخر نحو ما ذكره المشايخ من قوله صلى الله عليه وسلم «ناكح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعبثون بهذا كبرهم ، وعن عطاء سمعت قوماً يحشرون أيديهم حبالي وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله . ولا يخفى أن كل ما يدخل في العموم تفيد الآية جرمة فعله على أبلغ وجهه ، ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولا تقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهم .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨) قائمون بحفظها وإصلاحها ، وأصل الرعى حفظ الحيوان إما بغذائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ طلقاً . والامانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما ائتمن عليه إذا الحفظ للعين لا المعنى وأما جمعها فلا يعين ذلك إذ المصادر قد تجمع كما قدمنا غير بعيد ، وكذا العهد مصدر أريد به ما عاهد عليه لذلك ، والآية عند أكثر المفسرين عامة في كل ما ائتمنوا عليه وعاهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس كالتكاليف الشرعية والأموال المودعة والإيمان والنذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متنوعة متعددة جداً بالنسبة إلى كل مكلف من جهته تعالى ولا يكاد يخلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد .

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما ائتمنوا عليه وعاهدوا من جهة الناس وليس بذاك ، ويجوز عندي أن يراد بالامانات ما ائتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعاها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ما عاهدهم الله تعالى عليه مما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، والمراد برعاها حفظه عن الإخلال به وذلك بفعله على أكمل وجه فحفظ الامانات كالتخلية وحفظ العهد كالتحلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لفروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الامانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها لمن التعدد المحسوس المشاهد فتأمل *

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو في رواية (لاماناتهم) بالافراد (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ) المكتوبة عليهم كما أخرج ابن المنذر عن أبي صالح . وعبد بن حميد عن عكرمة (يَحَافِظُونَ ٩) بتأديتها في أوقاتها بشروطها وإتمام ركوعها وسجودها وسائر أركانها كما روى عن قتادة *

وأخرج جماعة عن ابن مسعود أنه قيل له : إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن (الذين هم على صلاتهم دائمون) والذين هم على صلواتهم يحافظون قال ذلك على مواقيتها قالوا : ما كنا نرى ذلك إلا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجه . وجيء بالفعل دون الاسم كما في سائر رؤس الآي السابقة لما في الصلاة من التجدد والتكرر ولذلك جمعت في قراءة السبعة ما عدا الآخرين

وليس ذلك تكرير لما وصفهم به أولا من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى •
 وفي تصدير الاوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونه
 كلا صلاة بالاجماع وقد قالوا: صلاة بلا خشوع جسد بلا روح، وقيل: تقديمه لعموم ما هنا له ﴿أُولَئِكَ﴾
 إشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات وإيثارها على الاضمار للاشعار بامتيازهم بها عن غيرهم
 ونزولهم منزلة المشار اليهم حسا، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو طبقتهم وبعد درجتهم في الفضل والشرف
 أى أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة ﴿هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠﴾ أى الاحقاء أن يسموا وراثا دون من
 عداهم ممن لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين، وقيل: بمن ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها
 ﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدُوسَ﴾ صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإيما كان ففيه بيان لما يرثونه وتقييد للورثة
 بعد اطلاقها تعنيها لها وتأكيدا، والفردوس اعلا الجنان، أخرج عبد بن حميد . والترمذي وقال: حسن صحيح
 غريب عن أنس رضي الله تعالى عنه أن الربيع بنت نضير اتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقه
 أصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت: أخبرني عن حارثة فان كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان
 لم يصب الجنة اجتمدت في الدعاء فقال النبي ﷺ: «إنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس
 ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها» وعلى هذا الاشكال في الحصر على ما أشرنا اليه أولا فان غير المتصف بما ذكر
 من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقا بأن يسمى
 وارثا لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب، وارثهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم
 لأنه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار •

أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن أبي هريرة قال: «قال
 رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فاذا مات فدخل النار ورث
 أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ) وقيل الارث استعارة للاستحقاق وفي ذلك من
 المبالغة ما فيه لان الارث أقوى أسباب الملك، واختير الأول لانه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما

صححه القرطبي ﴿هُمُ فِيهَا﴾ أى في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة مما يؤث ويذكر •
 وذكر بعضهم أن التأنيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس •
 ﴿خَالِدُونَ ١١﴾ لا يخرجون منها أبدا، والجملة اما مستأنفة مقررة لما قبلها واما حال مقدر من فاعل
 (يرثون) أو مفعوله كما قال أبو البقاء اذ فيها ذكر كل منهما، ومعنى الكلام لا يموتون ولا يخرجون منها •

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ١٢﴾ لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر
 مبدئهم ومآل أمرهم في ضمن ما يعمهم وغيرهم وفي ذلك اعظام للبنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات
 الحميدة وتحمل مؤن التكليفات الشديدة أو لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث
 على عبادته سبحانه وامثال أمره عقبه بما يدل على الوهيته لتوقف العبادة على ذلك ولعل الأول أولى في وجه مناسبة
 الآية لما قبلها، ويجوز أن يكون مجموع الامور المذكورة، واللام واقعة في جواب القسم والوارث للاستئناف

وقال ابن عطية : هي عاطفة جملة كلام على جملة وان تباينت في المعاني وفيه نظر ، والمراد بالانسان الجنس ، والسلالة من سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ما سل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لما يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالخلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالقلامة والكناسة والسلالة من قبيل الأول فانها مقصودة بالسل .

وذكر الزمخشري أن هذا البناء يدل على القلة ، ومن الأولى ابتدائية متعلقة بالخلق ، ومن الثانية يحتمل أن تكون كذلك إلا أنها متعلقة بسلالة على أنها بمعنى مسلوقة أو متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة ، ويحتمل أن تكون على هذا تبعية وأن تكون بيانية ، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطف بيان بإعادة الجار ، وخلق جنس الانسان مما ذكر باعتبار خلق أول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلام منه فيكون الكل مخلوقا من ذلك خلقا اجماليا في ضمن خلقه كما مر تحقيقه ، وقيل : خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطف الحاصلة من الغذاء الذي هو سلالة الطين وصفوته ، وفيه وصف الجنس بوصف أكثر أفراده لأن خلق آدم عليه السلام لم يكن كذلك أو يقال ترك بيان حاله عليه السلام لأنه معلوم ، واقتصر على بيان حال أولاده وجاء ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس ، وقيل المراد بالطين آدم عليه السلام على أنه من مجاز الكون ، والمراد بالسلالة النطفة وبالا انسان الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر أفراده أو يقال كما قيل آنفا ، ولا يخفى خفاء قرينة المجاز وعدم تبادر النطفة من السلالة ، وقيل المراد بالا انسان آدم عليه السلام وروى ذلك عن جماعة وما ذهبنا اليه أولا وأولي ، والضمير في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً ﴾ عائد على الجنس باعتبار أفراده المغايرة لآدم عليه السلام ، وإذا أريد بالا انسان أولا آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائد على غير مذكور وهو ابن آدم ، وجاز لو ضوح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلنا نسله ، وقيل يراد بالا انسان أولا آدم عليه السلام وعند عود الضمير عليه ما تناسل منه على سبيل الاستخدام ، ومن البعيد جدا أن يراد بالا انسان أفراد بني آدم والضمير عائد عليه ويقدر مضاف في أول الكلام أي ولقد خلقنا أصل الانسان النخ ، ومثله أن يراد بالانسان الجنس أو آدم عليه السلام والضمير عائد على (سلالة) والتذكير بتأويل المسلول أو الماء أي ثم صيرنا السلالة نطفة .

والظاهر أن (نطفة) في سائر الوجوه مفعولا ثانيا للجعل على أنه بمعنى التصيير وهو على الوجه الأخير ظاهر ، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلا بد من ارتكاب مجاز الأول بأن يراد بالا انسان ما سيصير انسانا ، ويجوز أن يكون الجعل بمعنى الخلق المتعدى إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوبا بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنة ﴿ في قرار ﴾ أي مستقر وهو في الأصل مصدر من فريقر قرارا بمعنى ثبت ثبوتا وأطلق على ذلك مبالغة ، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى ﴿ مَكِين ۚ ﴾ أي متمكن مع أن التمكن وصف ذى المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر ، وجوز أن يقال : إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكناها أنها لا تنفصل لثقل حملها أولا تنج ما فيها فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجيه ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ أي دما جامدا وذلك بافاضة اعراض الدم عليها

فتصيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة في الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أى قطعة لحم بقدر ما يضغط لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يخلو ذلك من الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلاً للصورة الأولى الفاسدة يأخذ في الانتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن تنتهى المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتتوارد هذه الاستعدادات التى هى من مقولة الكيف على موضوع واحد ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ﴾ غالبها ومعظمها أو كلها ﴿ عِظَامًا ﴾ صغاراً وعظاماً حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جعله عظاماً من المضغة ؛ وهذا أيضاً تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول *

وفي كلام العلامة البيضاوى إشارة ما إلى مجموع ما ذكرنا وهو يستلزم القول بأن النطفة والعلقة متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بالاعراض كالحمرة والبياض مثلاً وكذا المضغة والعظام متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بنحو الرخاوة والصلابة وأن العلقمة والمضغة مختلفان في الحقيقة كما أنهما مختلفان بالاعراض والظاهر أنه تتعاقب في جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات إلى أن تنتهى إلى الصورة الانسانية ، ونحن نقول به إلى أن يقوم الدليل على خلافه فتدبر ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ ﴾ المعهودة ﴿ لَحْمًا ﴾ أى جعلناه ساتراً لكل منها كاللباس ، وذلك اللحم يحتمل أن يكون من لحم المضغة بأن لم تجعل كلها عظاماً بل بعضها ويبقى البعض فيمد على العظام حتى يسترها ، ويحتمل أن يكون لحماً آخر خلقه الله تعالى على العظام من دم فى الرحم *

وجمع (العظام) دون غيرها مما فى الاطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها الا ترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقاً على ما قيل مائتان وثمانية وأربعون عظماً وهى عدة رحم بالجل الكبير ، وجعل بعضهم هذه عدة أجزاء الانسان والله تعالى أعلم .

وقرأ ابن عامر . وأبو بكر عن عاصم . وأبان . والمفضل . والحسن . وقتادة . وهرون . والجعفي . ويونس عن أبي عمرو . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بافراد (العظام) في الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما في قوله : كلوا في بعض بطونكم تعفوا . واختصاص مثل ذلك بالضرورة على ما نقل عن سيدييه لا يخلو عن نظر ، وفي الافراد هنا مشاكلة لما ذكر قبل في الاطوار كما ذكره ابن جني .

وقرأ السلي . وقتادة أيضاً . والأعرج . والأعمش . ومجاهد . وابن محيصن بافراد الأول وجمع الثاني .

وقرأ أبو رجاء . وإبراهيم بن أبي بكر . ومجاهد أيضاً بجمع الأول وإفراد الثاني ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مبينة للخلق الأول مبينة ما أبعدها حيث جعل حيواناً ناطقاً سمياً بصيراً وأودع كل عضو منه وكل جزء عجائب وغرائب لا تدرك بوصف ولا تبلغ بشرح ، ومن هنا قيل :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقيل الخلق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أو فيه خلقا آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بثم يقتضى حدوثها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر الاسلاميين وإليه ذهب أرسطو ، وقيل انشاؤها نفخها في البدن وهو عند بعض عبارة عن جعلها متعلقة به ، وعند أكثر المسلمين جعلها سارية فيه ، وإذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسريانها فيه ، وقيل : الخلق الآخر القوى الحساسة ، وقال الضحاك ويكاد يضحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخلق الآخر الأسنان والشعر فقليل له : أليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والأبط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزماني هو ما يقتضيه أكثر استعمالاتها ، ويجوز أن تكون للترتيب الربني فإن الخلق الثاني أعظم من الأول ورتبته أعلى . وجاءت المعطوفات الأول بعضها بثم وبعضها بالماء ولم يحى جميعها بثم أو بالماء مع صحة ذلك في مثلها للإشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بثم مستبعد حصوله بمقابلته فجعل الاستبعاد عقلا أورتبة بمثلة التراخي والبعد الحسى لأن حصول النطفة من أجزاء تراية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السيالة دما أحمر جامدا بخلاف جعل الدم لحما مشابها له في اللون والصورة وكذا تصليب المضغة حتى تصير عظما وكذا مد لحما عليه ليستره كذا قيل ولا يخلو عن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر ، قال في الكشف : وفي هذا الاستدلال نظر على أصل مخالف فيه لأن مباينته للأول لا تخرجه عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقريب : إن تضمينه للفرخ لكونه جزءا من المغصوب لا لكونه عينه أو مسمى باسمه ، وفي هذا بحث وفي المسئلة خلاف كثير وكلام طويل يطلب من كتب الفروع المبسوطة . وقال الامام : قالوا في الآية دلالة على بطلان قول النظام : إن الانسان هو الروح لا البدن فإنه تعالى بين فيها أن الانسان مركب من هذه الأشياء ، وعلى بطلان قول الفلاسفة : إن الانسان لا ينقسم وإنه ليس بجسم وكأنهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح الأمرية المجردة فإنها التي ليست بجسم عندهم ولا تقبل الانقسام بوجه وليست داخل البدن ولا خارجه ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾ فتعالى وتقدس شأنه سبحانه في علمه الشامل وقدرته الباهرة ، و(تبارك) فعل ماض لا يتصرف والاكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية واللايذان بأن حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظ أنه يسارع إلى التكلم به إجلالا وإعظاما لشؤونه جل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ نعت للاسم الجليل ، وإضافة أفعل التفضيل محضة فتفيده تعريفا إذا أضيف إلى معرفة على الأصح .

وقال أبو البقاء : لا يجوز أن يكون نعما لأنه نكرة وإن أضيف لأن المضاف إليه عوض عن - من - وهكذا جميع باب أفعل منك وجعله بدلا وهو يقل في المشتقات أو خبر مبتدأ مقدر أى هو أحسن الخالقين والأصل عدم التقدير ، وتميز أفعل محذوف لدلالة الخالقين عليه أى أحسن الخالقين خلقا فالحسن للخلق قيل : نظيره قوله ﷺ «إن الله تعالى جميل يحب الجمال» أى جميل فعله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانقلب مرفوعا فاستتر ، والخلق بمعنى التقدير وهو وصف يطلق على غيره تعالى كما في قوله تعالى (وإذا

تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وفي معنى ذلك تفسيره بالصنع كما فعل ابن عطية ، ولا يصح تفسيره بالايحاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير . والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالاً فالخالق الموجد متعدد عندهم ، وقد تكفلت الكتب الكلامية بردهم * ومعنى حسن خلقه تعالى اتقانه واحكامه ، ويجوز أن يراد بالحسن مقابل القبح وكل شيء منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلاً من حيث أنه منه فلا دليل فيه للمعتزلة بأنه تعالى لا يخلق الكفر والمعاصي كما لا يخفى .

روى أن عبد الله بن سعيد بن أبي سرح كان يكتب لرسول الله ﷺ فأملى عليه ﷺ قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان) حتى إذا بلغ عليه الصلاة والسلام (ثم انشأناه خلقاً آخر) نطق عبد الله بقوله تعالى (فتبارك الله) الخ قبل املائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبياً يوحى اليه فانا نبي يوحى إلى فارتد ولحق بمكة كافرين ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن اسلامه ، وقيل : مات كافراً . وطعن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بمكة واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان أو يلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثر وعلى هذا يكون اقتصار الجلال السيوطي على استثناء قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) قصوراً فتذكر . وتروى هذه الموافقة عن معاذ بن جبل . أخرج ابن راهويه . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . وابن مردويه عن زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قال : « أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) إلى قوله تعالى (خلقاً آخر) فقال معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ : مم ضحكك يا رسول الله ؟ قال : بها ختمت » ورويت أيضاً عن عمر رضي الله عنه ، أخرج الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) إلى آخر الآية قال عمر رضي الله تعالى عنه : (فتبارك الله أحسن الخالقين) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يفتخر بذلك ويذكر أنها إحدى موافقاته الأربع لربه عز وجل ، ثم إن ذلك من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل صدور كثير من آياته على اعجازها ، وقد مدحت بعض الاشعار بذلك فقيل :

قصائد إن تكن تتلى على ملاء صدورها علمت منها قوافيها

لا يقال : فقد تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن الكريم وذلك قاذح في اعجازه لما أن الخارج عن قدرة البشر على الصحيح ما كان مقدار أقصر سورة منه على أن اعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها كما تعرب عنه الفاء فاتها اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ) أي بعد ما ذكر من الامور العجيبة حسبما ينبئ عنه ما في اسم الاشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

وكونه بذلك ممتازا منزلا منزلة الامور الحسية ﴿لَمَيِّتُونَ ١٥﴾ أى لصائرون إلى الموت لا محالة كما يؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذى هو للثبوت ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . وابن أبي عبله . وابن محيصن (لما يتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث ، قال الفراء . وابن مالك : إنما يقال مايت في الاستقبال فقط • ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ عند النفخة الثانية ﴿تُبْعَثُونَ ١٦﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالثواب والعقاب ، ولم يؤكد سبحانه أمر البعث تأكيده لامر الموت مع كثرة المترددين فيه والمنكرين له اكتفاء بتقديم ما يغني عن كثرة التأكيد ويشيد أركان الدعوى أتم تشييد من خلقه تعالى الانسان من سلاله من طين ثم نقله من طور إلى طور حتى أنشأه خلقا آخر يستغرق العجائب ويستجمع الغرائب فان في ذلك أدل دليل على حكمته وعظيم قدرته عز وجل على بعثه واعادته وأنه جل وعلا لا يهمل أمره ويتركه بعد موته نسيا منسيا مستقرا في رحم العدم كأن لم يكن شيئا ، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة في أنه تعالى شأنه أحكم خلق الانسان وأتقنه بالغ سبحانه عز وجل في تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لما أن ذلك سبب لاستبعاد العقل اياه أشد استبعاد حتى يوشك أن ينكر وقوعه من لم يشاهده وسمع أن الله جل جلاله أحكم خلق الانسان وأتقنه غاية الاتقان ، وهذا وجه دقيق لزيادة التأكيد في الجملة الدالة على الموت وعدم زيادته في الجملة الدالة على البعث لم أر أني سبقت إليه ، وقيل في ذلك : إنه تعالى شأنه لما ذكر في الآيات السابقة من التكليفات ما ذكر نبه على أنه سبحانه أبدع خلق الانسان وقلبه في الاطوار حتى أوصله إلى طور هو غاية كماله وبه يصح تكليفه بنحو تلك التكليفات وهو كونه حيا عاقلا سميعا بصيرا وكان ذلك مستدعيا لذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فنبه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالملقود الاهم بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لئلا يترك حديث الموت لأنه برزخ بين طوره الذي تأهل به للاعمال التي تستدعي الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل : أيها المخلوق العجيب الشأن إن ماهيتك وحقيقتك تفنى وتعدم ثم انها بعينها من الاجزاء المنفرقة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب تبعث وتنشر ليوم الجزاء لا ثابة من أحسن فيما كلفناه به وعقاب من أساء فيه ، فالقرينة الثانية وهي الجملة الدالة على البعث لم تفتقر إلى التوكيد افتقار الأولى وهي الجملة الدالة على الموت لأنها كالمقدمة لها وتوكيدها راجع اليها ، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى ، وفيه من البعد ما فيه • وقيل : إنما بولغ في القرينة الأولى لتمادى المخاطبين في الغفلة فكأنهم نزلوا منزلة المنكرين لذلك وأخلت الثانية لوضوح أدلتها وسطوع براهينها ، قال الطيبي : هذا كلام حسن لو ساعد عليه النظم الفائق ، وربما يقال : إن شدة كراهة الموت طبعها التي لا يكاد يسلم منها أحد نزلت منزلة شدة الإنكار فبولغ في تأكيد الجملة الدالة عليه ، وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تذكره النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تذكره فلما لم يكن حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيد واحد . وهذا وجه للتأكيد لم يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجهها في نفسه ، وتكرير حرف التراخي لا يذان بتفاوت المراتب ، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد لثمانية أشهر من حمله قلبا يعيش ، ولم يذكر سبحانه طور الحياة في القبر لأنه من جنس الاعادة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ﴾

بيان الخلق ما يحتاج اليه بقاؤهم إثر بيان خلقهم ، وقيل : استدلال على البعث أى خلقنا فى جهة العلو من غير اعتبار فوقيتها لهم لأن تلك النسبة إنما تعرض بعد خلقهم ﴿ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ هى السموات السبع ، و (طرائق) جمع طريقة بمعنى مطروقة من طرق النعل والخوافى إذا وضع طاقاتها بعضها فوق بعض قاله الخليل . والفراء . والزجاج ، فهذا كقوله تعالى (طباقا) ولا كل من السبع نسبة وتعلق بالمطارقة فلا تغليب ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام فى هبوطهم وعروجهم لمصالح العباد أولانها طرائق الكواكب فى مسيرها .

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون الطرائق بمعنى المبسوطات من طرقت الحديد مثلا إذا بسطته وهذا لا ينافى القول بكريتها ، وقيل : سميت طرائق لأن كل سماء طريقة وهيئة غير هيئة الأخرى ، وأنت تعلم أن الظاهر أن الهيئة واحدة ، نعم أودع الله تعالى فى كل سماء مالم يودعه سبحانه فى الأخرى فيجوز أن تكون تسميتها طرائق لذلك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ ﴾ أى عن جميع المخلوقات التى من جملتها السموات السبع ﴿ غَافِلِينَ ١٧ ﴾ مهملين أمره بل نفيض على كل ما تقتضيه الحكمة ، ويجوز أن يراد بالخلق الناس ، والمعنى أن خلقنا السموات لأجل منافعهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجهين للاستغراق وجوز أن تكون للعهد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أى وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندير أمرها ، والظاهر فى مقام الإضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لأنه مصدر فى الأصل أولان المتعدد عنده تعالى فى حكم شئ واحد .

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسماء جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شئ ، وكان الظاهر على هذا - منها - بدل (السماء) ليعود الضمير على الطرائق إلا أنه عدل عنه إلى الإضمار لأن الانزال منها لا يعتبر فيه كونها طرائق بل مجرد كونها جهة العلو ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقوله تعالى : ﴿ بِقَدَرٍ ﴾ صفة (ماء) أى أنزلنا ماء متلبسا بمقدار ما يكفيهم فى حاجتهم ومصالحهم أو بتقدير لائق لاستجلاب منافعهم ودفع مضارهم ، وجوز على هذا أن يكون فى موضع الحال من الضمير ، وقيل : هو صفة لمصدر محذوف أى إنزالا متلبسا بذلك ، وقيل : فى الجار والمجرور غير ذلك ﴿ فَأَسْكَنَّاهُ فى الْأَرْضِ ﴾ أى جعلناه ثابتا قارا فيها ومن ذلك ماء العيون ونحوها ، ومعظم الفلاسفة يزعمون أن ذلك الماء من انقلاب البخار المحتبس فى الأرض ماء إذا مال إلى جهة منها وبرد وليس لماء المطر دخل فيه ، وكونه من السماء باعتبار أن لاشعة الكواكب التى فيها مدخلا فيه من حيث الفاعلية .

وقال ابن سينا فى نجاته : هذه الأبخرة المحتبسة فى الأرض إذا انبعثت عيونا أمدت البحار بصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا إليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما . وما فى الآية يؤيد ما ذهب إليه أبو البركات البغدادى منهم فقد قال فى المعتبر : إن السبب فى العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لأننا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص

بنقصانها وإن استحالة الإلهوية والابحرة المنحصرة في الأرض لا مدخل لها في ذلك فإن باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في الشتاء فلو كان ذلك سبب استحالتها لوجب أن تكون العيون والقنوات ومياه الآبار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين المبيد أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبي البركات بأنه لا يدل إلا على نفى كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على أنها لا مدخل لها أصلا فلا . والحق ما يشهد له كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقه ، وكل ما يذكره الفلاسفة في أمثال هذه المقامات لا دليل لهم عليه يفيد اليقين كما أشار إليه شارح حكمة العين ، وقيل : المراد بهذا الماء ماء أنهار خمسة ، فقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : أنزل الله تعالى من الجنة إلى الأرض خمسة أنهار سيحون وهو نهر الهند وجيحون وهو نهر بلخ . ودجلة والفرات . وهما نهر العراق . والنيل وهو نهر مصر أنزلها الله تعالى من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل عليه السلام فاستودعها الجبال وأجراها في الأرض وجعلها منافع للناس في أصناف معاشهم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض) فإذا كان عند خروج يأجوج ومأجوج أرسل الله تعالى جبريل عليه السلام فرفع من الأرض القرآن والعلم كله والحجر من ركن البيت ومقام إبراهيم عليه السلام وتابوت موسى عليه السلام بما فيه وهذه الأنهار الخمسة فيرفع كل ذلك إلى السماء فذلك قول الله تعالى : (وإنا على ذهاب به لقادرون) فإذا رفعت هذه الأشياء من الأرض فقد أهلها خير الدنيا والآخرة ولا يخفى على المتتبع أن هذا الخبر أخرجه ابن مردويه . والخطيب بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنهما نهران بالعواصم عند المصيصة وطرسوس وسيحون وجيحون نهر الهند وبلخ كما سمعت على ما قاله عبد البر والفرات . والنيل صحيح لكن الكلام في تفسير الآية بذلك . وعن مجاهد أنه حمل الماء على ما يعم ماء المطر وماء البحر وقال : ليس في الأرض ماء إلا وهو من السماء ، وأنت تعلم أن الاوفق بالاخبار وما يذكر بعد في الآية الكريمة كون المراد به ماء البحر .

((وإنا على ذهاب به)) أي على إزالته باخراجه عن المائية أو بتفويده بحيث يتعذر استخراج أوبنحو ذلك ((لَقَادِرُونَ ١٨)) كما كنا قادين على إنزاله ، فالجمل في موضع الحال . وفي تنكير (ذهاب) إيماء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت في الإثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة في الإثبات ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتكم بماء معين) *

وذكر صاحب التقريب ثمانية عشر وجها للأبلغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ما أوعده وإن لم يقع . الثاني التوكيد بأن . الثالث اللام في الخبر . الرابع أن هذه في مطلق الماء المنزل من السماء وتلك في ماء مضاف إليهم . الخامس أن الغائر قد يكون باقيا بخلاف الذاهب . السادس ما في تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع استناده هنا إلى مذهب بخلافه ثم حيث قيل (غورا) . الثامن ما في ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع ما في (قادرين) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبلغ . العاشر ما في جمعه . الحادي عشر ما في لفظ (به) من الدلالة على أن ما يمسكه

فلامرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطماع وهناك ذكر الاتيان المطمع . الثالث عشر تقديم مافيه الایعاد وهو الذهاب على ما هو كالمتمتع له أو متعلقة على المذهبين البصري والكوفي . الرابع عشر ما بين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر مافى لفظ (أصبح) من الدلالة على الانتقال والصيرورة . السادس عشر أن الازهاب ههنا مصرح به . وهناك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر أن هناك نفي ماء خاص أعنى المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الأمور التي يكفي كل منها مؤكدا . ثم قال : هذا ما يحضرنا الآن والله تعالى أعلم اهـ . وفى النفس من عد الأخير وجهها شيء .

وقد يزداد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون أمر للغير ههنا بخلافه هناك فانه سبحانه أمر نبيه عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصيص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالخطاب هناك . الحادى والعشرون التشبيه المستفاد من جعل الجملة حالا كما أشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولا تشبيه ثمث . الثانى والعشرون إسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض أجلة أهل العصر العاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الكريمة أكرم عصر أعنى به ثالث الراعى والنواوى أخى الملا محمد أفندى الزهاوى فقال : الثالث والعشرون تضمن الایعاد هنا إيعادهم بالابعاد عن رحمة الله تعالى لأن ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهاب رحمة سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ما هناك . الرابع والعشرون أنه ليس الوقت للذهاب معينا هنا بخلافه فى (إن أصبح) فانه يفهم منه أن الصيرورة فى الصبح على أحد استعمالى أصبح ناقصا . الخامس والعشرون أن جهة الذهاب به ليست معينة بأنها السفلى . السادس والعشرون ان الایعاد هنا بما لم يبتلوا به فقط بخلافه بما هناك . السابع والعشرون إن الموعد به هنا إن وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون أنه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا فى تأميل امتناع الموعد به وهناك حيث أسند الاصباح غورا إلى الماء ومعلوم إن الماء لا يصبح غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكيم أيضا احتمال أن يقوم الشرطية مع صدقها بمتعة المقدم فى أمنوا وقوعه . التاسع والعشرون ان الموعد به هنا يحتمل فى بادى النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لوقوعه لمكان (إن) وظاهر أن التهديد بمحتمل الوقوع فى الحال أهول ومتعين الوقوع فى الاستقبال أهون . الثلاثون ان ما هنا لا يحتمل غير الایعاد بخلاف ما هناك فانه يحتمل ولو علم بعد أن يكون المراد به الامتنان بانه (إن أصبح مأوكم غورا) فلا يأتكم بماء معين سوى الله تعالى ، ويؤيده ما سن بعده من قول الله ربنا ورب العالمين انتهى فتأمل ولا تغفل والله تعالى الهادى لاسرار كتابه .

واختيرت المبالغة ههنا على ما قاله بعض المحققين لأن المقام يقتضيها إذ هو لتعداد آيات الآفاق والانفس على وجه يتضمن الدلالة على القدرة والرحمة مع كمال عظمة المتصف بهما ولذا ابتدئ بضمير العظمة مع التأكيد بخلاف ما ثمت فانه تميم للحث على العبادة والترغيب فيها وهو كاف فى ذلك ﴿ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ ﴾ أى بذلك الماء وهو ظاهر فيما عليه السلف ، وقال الخلف : المراد أنشأنا عنده ﴿ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ قدمها لكثرتها وكثرة الارتفاع بهما لاسيما فى الحجاز والطائف والمدينة ﴿ لَكُمْ فِيهَا ﴾ أى فى الجنات ﴿ فَوَاكِهِ كَثِيرَةٌ ﴾

تتفكحون بها وتنعمون زيادة على المعتاد من الغذاء الأصلي ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب *
 ﴿ وَمِنْهَا ﴾ أى من الجنات والمراد من زروعها وثمارها ، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعية ومضمونها مفعول
 ﴿ تَأْكُلُونَ ١٩ ﴾ والمراد بالاكل معناه الحقيقي *

وجوز أن يكون مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا أى ومنها ترزقون وتحصلون معاشكم من قولهم
 فلان يأكل من حرفته ، وجوز أن يعود الضميران للنخيل والاعناب أى لكم فى ثمراتها أنواع من الفواكه
 الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتهما جامعة للتفكه
 والغذاء بخلاف ثمرة ماعداهما وعلى هذا تكون الفا كمة مطلقة على ثمرتهما *

وذكر الراغب فى الفا كمة قولين : الأول أنها الثمار كلها ، والثانى أنها ماعدا العنب والرمان ، وصاحب
 القاموس اختار الأول وقال : قول مخرج التمر والرمان منها مستدلا بقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان)
 باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوسا فى اللامع المعلم العجائب اه ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافا فى الفا كمة
 فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبطيخ والمشمش والكشمش ونحوها لا العنب والرمان والرطب ،
 وقال صاحباه : المستثنيات أيضا فاكهة وعليه الفتوى ، ولا خلاف كما فى القهستانى نقلا عن الكرماني فى أن
 اليابس منها كالزبيب والتمر وحسب الرمان ليس بفاكهة *

وفى الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبرة فيمن حلف لا يأكل الفا كمة
 العرف فيجنت بأكل ما يعد فاكهة عرفا ذكر ذلك الشمنى وأقره الغزى ، ولا يخفى أن شيئا واحدا يقال له
 فاكهة فى عرف قوم ولا يقال له ذلك فى عرف آخرين ، وفى النهر عن المحيط ماروى من أن الجوز واللوز
 فاكهة فهو فى عرفهم أما فى عرفنا فانه لا يؤكل للتفكه اه ، ثم إنى لم أر أحدا من اللغويين ولا من الفقهاء
 عد الدبس فاكهة فتدبر ولا تغفل ﴿ وَشَجَرَةً ﴾ بالنصب عطف على (جنات) ، وقرئ بالرفع على أنه مبتدأ
 خبره محذوف ، والأولى تقديره مقدما أى أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل موسى
 عليه السلام الذى ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وإيلة ، ويقال لها اليوم العقبة ، وقيل بفلسطين من
 أرض الشام ، ويقال له طور سينين ، وجمهور العرب على فتح سين سيناء والمد . وبذلك قرأ عمر بن الخطاب
 رضى الله تعالى عنه . ويعقوب . وأكثر السبعة وهو اسم للبقة . والطور اسم للجبل المخصوص أو لكل
 جبل وهو مضاف إلى (سيناء) كما أجمعوا عليه . ويقصد تنكيره على الأول كما فى سائر الأعلام إذا أضيفت ،
 وعلى الثانى يكون طور سيناء كمنارة المسجد *

وجوز أن يكون كاسمى القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما على ذلك العلم ،
 وقيل سيناء اسم لحجارة بعينها أضيف الجبل إليها لوجودها عنده . وروى هذا عن مجاهد . وفى الصحاح
 طور سيناء جبل بالشام وهو طور أضيف إلى سيناء وهو شجر . وقيل هو اسم الجبل . والاضافة من إضافة
 العام إلى الخاص كما فى جبل أحد *

وحكى هذا القول فى البحر عن الجمهور لىكن صحح القول بأنه اسم البقة وهو ممنوع من الصرف للالاف

الممدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلمية والعجمة ، وقيل : للعلمية والتأنيث بتاويل البقعة ووزنه فيعال لا فعلال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب الا نادرا كخزعال اظلم الابل حكاها الفراء ولم يثبت أبو البقاء ، والا كثرون على أنه ليس بعربي بل هو أمانبلى أو حبشى واصل معناه الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السنا بالقصر وهو النور .
وتعقبه أبو حيان بأن المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنان ونون وعين سيناء ياء . ورد بان القائل بذلك يقول إنه فيعال ويجعل عينه النون وياءه مزيده وهمزته منقلبة عن واو ، وقرأ الحريريان . وأبو عمرو . والحسن (سيناء) بكسر السين والمدوهى لغة لبنى كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف الممدودة عند الكوفيين لأنهم يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتأنيث . وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أو العلمية والتأنيث لأن ألف فعلاء عندهم لا تكون للتأنيث بل للحاق بفعلال كعاباء وحرباء وهو ملحق بقرطاس وسرداح وهمزته منقلبة عن وار أو ياء لأن الحاق يكون بهما ، وقال أبو البقاء : همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست للتأنيث إذ ليس في الكلام مثل حمراء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء ، وجوز بعضهم أن يكون فيعالا كديماس ، وقرأ الأعمش (سينا) بالفتح والقصر ، وقرأ (سينا) بالكسر والقصر فالله للتأنيث أن لم يكن أعجميا ، والمراد بهذه الشجرة شجرة الزيتون وتخصيصها بالذكر من بين سائر الأشجار لاستقلالها بمنافع معروفة . وقد قيل هي أول شجرة نبتت بعد الطوفان وتعمر كثيرا ، وفي التذكرة انها تدوم ألف عام ولا تبعد صحتها لكن علمه بقوله : لتعلقها بالكوكب العالى وهو بعيد الصحة . وفي تفسير الخازن قيل تبقى ثلاثة آلاف سنة وتخصيصها بالوصف بالخروج من الطور مع خروجها من سائر البقاع أيضا وأكثر ما تكون في المواضع التي زاد عرضها على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذا تربة بيضاء او حمراء لتعظيمها أولاته المنشأ الاصلى لها ، ولعل جعله للتعظيم أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها *

وقوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ ﴾ مدحا لها باعتبار ما هي عليه في نفسها ، والباء للملابسة والمصاحبة مثلها في قولك : جاء بشباب السفرو هي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أى تنبت ملتبسة بالدهن وهو عصارة كل ما فيه دسم . والمراد به هنا الزيت ولا يستها به باعتبار ملابسة ثمرها فانه الملبس له في الحقيقة . وجوز أن تكون الباء متعلقة بالفعل معدية له كما في قولك : ذهبت بزيد كأنه قيل : تنبت الدهن بمعنى تتضمنه وتحصله . ولا يخفى أن هذا وإن صح إلا أن إنبات الدهن غير معروف في الاستعمال .
وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وسلام . وسهل . ورويس . والجحدري (تنبت) بضم التاء المشناة من فوق وكسر الباء على أنه من باب الافعال ، وخرج ذلك على أنه من أنبت بمعنى نبت فالهمزة فيه ليست للتعدي وقد جاء كذلك في قول زهير :

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا لهم حتى إذا أنبت البقل

وانكر ذلك الأصمعي وقال : إن الرواية في البيت نبت بدون همزة مع أنه يحتمل أن تكون همزة أنبت فيه إن كانت للتعدي بتقدير مفعول أى أنبت البقل ثمره أو ما يأكلون ، ومنهم من خرج ما في الآية على ذلك وقال : التقدير تنبت زيتونها بالدهن ، والجار والمجرور على هذا في موضع الحال من المفعول أو من الضمير

المستتر في الفعل ؛ وقيل : الباء زائدة كما في قوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ونسبة الانبات إلى الشجرة بل وإلى الدهن مجازية قال الخفاجي : ويحتمل تعدية أنبت بالباء للمفعول ثان .

وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرmez (تنبت) بضم أوله وفتح ما قبل آخره مبنيًا للمفعول، والجار والمجرور في موضع الحال، وقرأ زر بن حبیش (تنبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع رمح، ومارووا من قراءة عبد الله تخرج الدهن وقراءة أبي ثمر بالدهن محمول على التفسير على ما في البحر لمخالفته سواد المصحف المجمع عليه ولأن الرواية الثابتة عنهما كقراءة الجمهور •

﴿ وَصَبْغٌ لِلْآكِلِينَ ﴾ معطوف على الدهن، ومغاير تهله التي يقتضيها العطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين، وقد جاء كثيرا تنزيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الذاتين، ومنه قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

والمعنى تنبت بالشئ الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه وكونه إداما يصبغ فيه الخبز أى يغمس للاتئدام قال في المغرب يقال : صبغ الثوب بصبغ حسن وصباغ ومنه الصبغ والصباغ من الإدام لأن الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت، وظاهر هذا اختصاصه بكل إدام مائع وبه صرح في المصباح. وصرح بعضهم بأن إطلاق الصبغ على ذلك مجاز، ولعل في كلام المغرب نوع إشارة إليه. وروى عن مقاتل أنه قال : الدهن الزيت والصبغ الزيتون وعلى هذا يكون العطف من عطف المتغايرين ذاتا وهو ألاكثر في العطف، ولا بد أن يقال عليه : إن الصبغ الإدام مطلقا وهو ما يؤكل تبعا للخبز في الغالب مائعا كان أم جامدا والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء في بلادنا تبعا للخبز والأغنياء يأكلونه تبعا لنحو الارز وقلبا يأكلونه تبعا للخبز، وأنا مشغوف به مذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعا واستقلالا، وأما الزيت فلم أر في أهل بغداد من اصطبغ منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثرهم يعجب من يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافه نفر سهم. وقد كنت قديما تعافه نفسي وتدرى بحالته والحمد لله تعالى، فقد كان صلى الله عليه وسلم يأكله. وصح أنه ﷺ طبخ له لسان شاة بزيت فأكل منه، وأخرج أبو نعيم في الطب عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ كلوا الزيت وادهنوا به فإنه شفاء من سبعين داء منها الجذام » وأخرج الترمذي في الاطعمة عن عمر رضى الله تعالى عنه مرفوعا «كلوا الزيت وادهنوا به فإنه يخرج من شجرة مباركة» لكن قال بعضهم : هذا الأمر لمن قدر على استعماله ووافق مزاجه وهو كذلك فلا اعتراض على من لم يوافق مزاجه في عدم استعماله بل الظاهر حرمة استعماله عليه إن أضربه كما قالوا بحرمة استعمال الصفر اوى للعسل ولا فرق في ذلك بين الأكل والادهان فإن الادهان به قد يضر كالأكل، قال ابن القيم : الدهن في البلاد الحارة كالجزاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضرورى لأهلها وأما في البلاد الباردة فضار وكثرة دهن الرأس بالزيت فيها فيه خطر على البصر انتهى •

وقرأ عامر بن عبد الله (وصباغا) وهو بمعنى صبغ كما مرت إليه الإشارة ومنه دبغ ودباغ. ونصبه بالعطف على موضع (بالدهن) وفي تفسير ابن عطية وقرأ عامر بن عبد قيس ومتاعا للآكلين وهو محمول على التفسير •

﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ بيان للنعم الواصلة إليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفائضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها في نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لا بد من أن

يعتبروا بها ويستدلوا بأحوالها على عظيم قدرة الله عز وجل وسابغ رحمته ويشكروه ولا يكفروه . وخص هذا بالحيوان لما أن محل العبرة فيه أظهر .

وقوله تعالى : ﴿ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من مواقع العبرة . ومافي بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعية والمعاد بالبطون الأجواف فإن اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأياما كان فضمير (بطونها) للأنعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل لا للأنث منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه ، وقرئ بفتح النون وبالتاء أى تسقيكم الأنعام .

﴿ وَأَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةً ﴾ غير ماذكر من أصوافها وأشعارها وأربارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعية لأن من أجزاء الأنعام مالا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الإضافي بالنسبة إلى الخير ونحوها أو الحصر باعتبار مافي (تأكلون) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لانتفاعهم بأعيانها وما قبله بيان لانتفاعهم بمراققها وما يحصل منها . ويجوز عندى ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا كما سمعت قبل أى ومنها ترزقون وتحصلون معاشكم .

﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأثقالكم . وضمير (عليها) للأنعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل أيضا . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الأبل على سبيل الاستخدام لأنها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فانها سفائن البر قال ذو الرمة في صيدحه :

• سفينة بر تحت خدى زمامها • وهذا مما لا بأس به . وأما حمل الأنعام من أول الأمر على الأبل فلا يناسب مقام الامتنان ولا سياق الكلام ، وفي الجمع بينهما وبين الفلك في إيقاع الحمل عليها مبالغة في تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعى إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع في بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاقهم من زوالها وفي ذلك تخويف لقريش .

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص مما لا يخفى وجهه ، وفي إيرادها إثر قوله تعالى (وعليها وعلى الفلك تحمّلون) من حسن الموقع مالا يوصف ، وتصديرها بالقسم لاظهار كمال الاعتناء بضمونها ، والكلام في نسب نوح عليه السلام وكيفية لبثه في قومه ونحو ذلك قد مر ، والأصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ متعظا عليهم ومستميلا لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أى اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى في سورة هود (ألا تعبدوا إلا الله) وترك التقييد به للايدان بأنها هي العبادة فقط وأما العبادة مع الاشراف فليست من العبادة فى شىء رأسا ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتعليل العبادة بالمأمور بها أو لتعليل الأمر بها ، و(غيره) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذى هو الرفع على أنه فاعل - بلكم - أو مبتدأ خبره (لكم) أو محذوف و(لكم) للتخصيص والتبيين أى مالكم فى الوجود اله غيره تعالى . وقرئ (غيره) بالجر اعتبارا للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ الهمة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على . وقد يفتضيه المقام أى أتعرفون ذلك أى مضمون قوله تعالى (مالكم من اله

غيره) فلا تتقون عذابه تعالى الذي يستوجب ما أنتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده وإشراككم به عز وجل في العبادة ما لا يستحق الوجود لولا إيجاد الله تعالى إياه فضلا عن استحقاق العبادة فالمنكر عدم الاتقاء مع تحقق ما يوجب ، ويجوز أن يكون التقدير ألا تلا حظون فلا تتقون فالمنكر كلا الأمرين فالمبالغة حية في الكمية وفي الأول في الكيفية ، وتقدير مفعول (تتقون) حسبما أشرنا إليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولأنهم أن المقام يقتضيه كما لا يخفى (فَقَالَ الْمَلَأُ) أى الأشراف (الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ) وصف الملا بالكفر مع اشتراك الكل فيه للايدان بكال عراقهم وشدة شكيتهم فيه ، وليس المراد من ذلك الاذمهم دون التمييز عن اشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من أشرافهم كما يفصح عنه قول : (مانراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا) وقال الخفاجي : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض اشرافهم وقت التكلم بهذا الكلام لأن من أهله عليه السلام المتبعين له أشرافا ، وأما قول (مانراك) الخ فعلى زعمهم أولقاة المتبعين له من الأشراف ، وأيا ما كان فالمعنى فقال الملا لعوامهم (مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) أى فى الجنس والوصف من غير فرق بينكم وبينه وصفوه عليه السلام بذلك مبالغة في وضع رتبته العالية وحطها عن منصب النبوة ، ووصفوه بقوله سبحانه (يُرِيدُ أَنْ يُتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ) اغتصابا للمخاطبين عليه عليه السلام واغراء لهم على معاداته ، والتفضل طلب الفضل وهو كناية عن السيادة كأنه قيل : يريد أن يسودكم ويتقدمكم بادعاء الرسالة مع كونه مثلكم ، وقيل : صيغة التفعّل مستعارة للكمال فانه ما يتكلف له يكون على المل وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عليكم (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً) بيان لعدم رسالة البشر على الإطلاق على زعمهم الفاسد بعد تحقيق بشرية عليه السلام أى ولو شاء الله تعالى إرسال الرسول لأرسل رسلا من الملائكة ، وإنما قيل (لَأَنْزَلَ) لأن إرسال الملائكة لا يكون الا بطريق الانزال ففعل المشيئة مطلق الإرسال المفهوم من الجواب لانفس مضمونه كما فى قوله تعالى (ولو شاء الله لهداكم) ولا بأس فى ذلك ، وأما القول بأن مفعول المشيئة إنما يحذف إذا لم يكن أمرا غريبا وكان مضمون الجزء فهو ضابطة للحذف المطرد فيه لا مطلقا فانه كسائر المفاعيل يحذف ويقدر بحسب القرائن ، وعلى هذا يجوز أن يقال : التقدير ولو شاء الله تعالى عبادته وحده لأنزل ملائكة يبلغوننا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن فى قوله عليه السلام لهم (اعبدوا الله) وكذا قوله تعالى (مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ) بل هو طعن فيما ذكر على التقدير الأول أيضا وذلك بناء على أن (هذا) إشارة إلى الكلام المتضمن الأمر بعبادة الله عز وجل خاصة والكلام على تقدير مضاف أى ما سمعنا بمثل هذا الكلام فى آبائنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقدر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح للرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : الإشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن الشخصيات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجه ، ثم إن قولهم هذا إما لكونهم وآبائهم فى فترة وأما لفرط غلوهم فى التكذيب والعناد وانهما كهم فى الغى والفساد ، وأيا ما كان ينبغى أن يكون هو الصادر عنهم فى مبادئ دعوته عليه السلام كما ينبى عنه الفاء الظاهرة فى التعقيب فى قوله تعالى (فقال الملا) الخ . وقيل : (هذا) إشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بخبر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح

والمعنى لو كان نبيا لكان له ذكر في آياتنا الأولى ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخري قومه المولودين بعد بعثته بمدة طويلة فيكون المراد من آياتهم الأولى من مضى قبلهم في زمنه عليه الصلاة والسلام ، صدور ذلك عنهم في أواخر أمره عليه السلام وقيل : بعدم مضى آياتهم ولا يلزم أن يكون في الأواخر ، وعليهما أيضا يكون قولهم ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا مَا هُوَ ﴾ (الْأَرْجُلُ بِهِ جَنَّةٌ) أي جنون أو جن يخلون به ولذلك يقول ما يقول ﴿ قَتَرَبْصَوَابَهُ ﴾ فاحتملوه واصبروا عليه وانتظروا ﴿ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ (٢٥) لعله يفيد ما هو فيه محمولا على تراخي أحوالهم في المكابرة والعناد واضرابهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وإرادة التفضل إلى وصفه بما ترى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عقلا وأرزنهم قولا ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون ﴿ قَالَ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل : فماذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الأباطيل ؟ فقيل : قال لما رآهم قد أصروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يشس من إيمانهم بالكلية وقد أوحى إليه (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ باهلا بهم بالمرة بناء على أنه حكاية اجمالية لقوله عليه السلام (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) الخ ، والباء في قوله تعالى ﴿ بِمَا كَذَّبُوكَ ﴾ (٢٦) للسببية أو للبدل وما مصدرية أي بسبب تكذيبهم إياي أو ببدل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آلية ومأموصولة أي انصُرني بالذي كذبوني به وهو العذاب الذي وعدتهم إياه ضمن قولي (إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وحاصله انصُرني بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما في حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر . وابن محيصن (رب) بضم الباء ولا يخفى وجهه ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ ﴾ (أن) مفسرة لما في الوحي من معنى القول ﴿ بَاعَيْنَا ﴾ ملتبساً بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدي أو من الزيف في الصنع ﴿ وَوَحَيْنَا ﴾ وأمرنا وتعليمنا لكيفية صنعها ، والفاء في قوله تعالى ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالامر العذاب كما في قوله تعالى (لا عاصم اليوم من أمر الله) فهو واحد الامور لا الامر بالركوب فهو واحد الاوامر كما قيل ، والمراد بمجيئه كال اقترابه أو ابتداء ظهوره أي إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿ وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ بيان وتفسير لمجيء الامر . روى أنه قيل له عليه السلام إذا فار التنور اركب أنت ومن معك وكان تنور آدم عليه السلام فصار إلى نوح عليه السلام فلما نبع منه الماء اخبرته امرأته فركبوا . واختلفوا في مكانه فقيل كان في مسجد الكوفة أي في موضعه عن يمين الداخل من باب كندة اليوم ، وقيل : كان في عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريبا من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحى الوطيس ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر (فار التنور) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم لك .

﴿ فَاسْلُكْ فِيهَا ﴾ أي أدخل فيها يقال سلك فيه وسلكه فيه أي أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى (ما سلككم في سقر) ﴿ مِنْ كُلِّ ﴾ أي من كل أمة ﴿ زَوْجَيْنِ ﴾ أي فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

(اثنین) فانه ظاهر في الفردين دون الجمعین *

وقرأ أكثر القراء من (كل زوجين) بالاضافة على أن المفعول (اثنین) أى اسلك من كل أمى الذكر والاثني واحدین مزدوجین كجمل وناقة وحصان ورمكة . روى أنه عليه السلام لم يحمل فى الفلك من ذلك إلا ما يلد ويبيض وأما ما يتولد من العفونات كالبق والذباب والدود فلم يحمل شيئاً منه ، ولعل نحو البغال ملحقة فى عدم الحمل بهذا الجنس لأنه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما مغن عن الحمل منه إذا كان الحمل لتلا ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خلق جديد كما خلق فى ابتداء الأمر . والآية صريحة فى أن الأمر بالادخال كان قبل صنعه الفلك ، وفى سورة هود (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين) فالوجه أن يحمل على أنه حكاية لأمر آخر تنجيزى ورد عند فرار التنور الذى نيط به الأمر التعاقب اعتناء بشأن المأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعليق قبل تحقق المعلق به فى حق إيجاب المأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فحكى على صورة التنجيز (وأهلك) قيل عطف على (اثنین) على قراءة الاضافة وعلى (زوجين) على قراءة التنوين ، ولا يخفى اختلال المعنى عليه فهو منصوب بفعل معطوف على (فاسلك) أى واسلك أهلك ، والمراد بهم أمة الاجابة الذين آمنوا به عليه الصلاة والسلام سواء كانوا من ذوى قرابته أم لا وجاء إطلاق الأهل على ذلك ، وإنما حمل عليه هنا دون المعنى المشهور ليشمل من آمن من ليس ذا قرابة فانهم قد ذكروا فى سورة هود والقراآن يفسر بعضه بعضاً ، وعلى هذا يكون قوله تعالى (إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ) استثناء منقطعاً ، واختار بعضهم حمل الأهل على المشهور وإرادة امرأته وبنيه منه كما فى سورة هود وحينئذ يكون الاستثناء متصلاً كما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن للاكتفاء بالتصريح به ثمت مع دلالة ما فى الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغى ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل على التقديرين عما ذكر من ادخال الأزواج لأن ادخال الأزواج يحتاج إلى مزاولة الأعمال منه عليه السلام وإلى معاونة أهله إياه وأما هم فانما يدخلون باختيارهم ، ولأن فى المؤخر ضرب تفصيل بذكر الاستثناء وغيره فتقديمه يخل بتجاوب النظم الكريم ، والمراد بالقول القول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه فى الازل أو كتابة ما يدل عليه فى اللوح المحفوظ قبل أن تخلق الدنيا ، وجيء بعلى لكون السابق ضاراً كما جىء باللام فى قوله تعالى (إن الذين سبقتم من الحسن) لكون السابق نافعا (وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا) أى لا تكلمنى فيهم بشفاعاة وانجاء لهم من الفرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فالأظهر فى مقام الاضمار لا يخفى وجهه (إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ ٢٧) تعليل للنهى أو لما يبنى عنه من عدم قبول الشفاعاة لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا محالة لظلمهم بالاشراك وسائر المعاصى ومن هذا شأنه لا ينبغى أن يشفع له أو يشفع فيه وكيف ينبغى ذلك وهلاكه من النعم التى يؤمر بالحمد عليها كما يؤذن به قوله تعالى (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ) من أهلك وأتباعك (عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٢٨) فان الحمد على الانجاء منهم متضمن للحمد على إهلاكهم ، وإنما قيل ما ذكر ولم يقل فقل الحمد لله الذى أهلك القوم الظالمين لأن نعمة الانجاء أتم ، وقال الخفاجى : إن فى ذلك إشارة إلى أنه لا ينبغى المسرة بمصيبة

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شركه وإضلاله •

وأنت تعلم أن الحمد هنا رديف الشكر فإذا خص بالنعمة الواصلة إلى الشاكر لا يصح أن يتعلق بالمصيبة من حيث أنها مصيبة وهو ظاهر ، وفي أمره عليه السلام بالحمد على نجاته أتباعه إشارة إلى أنه نعمة عليه أيضاً • ﴿ وَقُلْ رَبِّ انْزِلْنِي ﴾ في الفلك ﴿ مُنْزَلًا ﴾ أي إنزالاً أو موضع إنزال ﴿ مُبَارَكًا ﴾ يتسبب لمزيد الخير في الدارين ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٢٩ ﴾ أي من يطلق عليه ذلك ، والدعاء بذلك إذا كان بعد الدخول فالمراد إدامة ذلك الانزال ولعل المقصود إدامة البركة ، وجوز أن يكون دعاء بالتوفيق للنزول في أبرك منازلها لأنها واسعة ، وإن كان قبل الدخول فالأمر واضح . وروى جماعة عن مجاهد أن هذا دعاء أمر نوح عليه السلام أن يقول عند النزول من السفينة فالمعنى رب أنزلني منها في الأرض منزلاً الخ ، وأخذ منه قتادة ندب أن يقول راكب السفينة عند النزول منها (رب أنزلني) الخ ، واستظهر بعضهم الأول إذ العطف ظاهر في أن القولين وقت الاستواء ، وأعاد (قل) لتعدد الدعاء ، والأول متضمن دفع مضرة ولذا قدم وهذا لجلب منفعة • وأمره عليه السلام أن يشفع دعاءه ما يطابقه من ثنائه عز وجل توسلاً به إلى الإجابة فإن الثناء على المحسن يكون مستدعياً لاحتسانه . وقد قالوا : الثناء على الكريم يغني عن سؤاله ، وإفراده عليه السلام بالأمر مع شركة الكل في الاستواء لاظهار فضله عليه السلام وأنه لا يليق غيره منهم للقرب من الله تعالى والفوز بعز الحضور في مقام الاحتسان مع الايمان إلى كبريائه عز وجل وأنه سبحانه لا يخاطب كل أحد من عباده والاشعار بأن في دعائه عليه السلام وثنائه مندوحة عما عداه •

وقرأ أبو بكر . والمفضل . وأبو حيوة . وابن أبي عبيدة . وأبان (منزلاً) بفتح الميم وفتح الزاي أي مكان نزول . وقرأ أبو بكر عن عاصم (منزلاً) بفتح الميم وكسر الزاي . قال أبو علي : يحتمل أن يكون المنزل على هذه القراءة مصدراً وأن يكون موضع نزول ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ الذي ذكر مما فعل به عليه السلام وبقومه ﴿ لآيَاتٍ ﴾ جلية يستدل بها أولوا الأبصار ويعتبر ذوو الاعتبار ﴿ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ ٣٠ ﴾ إن مخففة من ان واللام فارقة بينها وبين إن النافية وليست إن نافية واللام بمعنى إلا والجملة حالية أي وإن الشأن كنا مصيبين قوم نوح ببلاء عظيم وعقاب شديد أو مختبرين بهذه الآيات عبادنا لننظر من يعتبر ويتذكر ، والمراد معاملين معاملة المختبر وهذا كقوله تعالى : (واقد تركناها آية فهل مدكر) ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ أي من بعد إهلاك قوم نوح عليه السلام ﴿ قَرْنًا آخَرِينَ ٣١ ﴾ هم عاد أو ثمود ﴿ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ هو هود أو صالح عليهما السلام ، والأول هو المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واليه ذهب أكثر المفسرين ، وأيد بقوله تعالى حكاية عن هود (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) وبمجيء قصة اد بعد قصة قوم نوح في سورة الاعراف وسورة هود وغيرهما ، واختار أبو سليمان الدمشقي . والطبري ثاني استدلاله عليه بذكر الصيحة آخر القصة والمعروف أن قوم صالح هم المهلكون بها دون قوم هود ، سيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى ، وجعل القرن ظرفاً للارسال كما في قوله تعالى (كذلك أرسلناك

في أمة (لا غاية له كما في قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه) للايذان من أول الامر أن من أرسل إليهم لم يأتهم من غير مكانهم بل إنما نشأ فيما بين أظهرهم ، و(أن) في قوله تعالى (أن اعبدوا الله) مفسرة لتضمنه الأرسال معنى القول أي قلنا لهم على لسان الرسول اعبدوا الله ، وجوز كونها مصدرية ولا مانع من وصلها بفعل الامر وقبلها جار مقدر أي أرسلنا فيهم رسولا بأن اعبدوا الله وحده (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۚ) الكلام فيه كالسكلام في نظيره المار في قصة نوح عليه السلام (وَقَالَ الْمَلَأُ) أي الأشراف (من قومه) بيان لهم ، وقوله تعالى (الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) أي بقاء ما فيها من الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحياة الثانية صفة للملأ جى . بها ذمهم وتنبيها على غلوهم في الكفر ، ويجوز أن تكون للتمييز إن كان في ذلك القرن من آمن من الأشراف ، وتقديم (من قومه) هنا على الصفة مع تأخيرها في القصة السابقة لئلا يطول الفصل بين البيان والمبين لو جى . به بعد الصفة وما في حيزها مما تعلق بالصلة مع ما في ذلك من توهم تعلقه بالدنيا أو يفصل بين المعطوف والمعطوف عليه لو جى . به بعد الوصف وقبل العطف كذا قيل .

وتعقب بأنه لا حاجة إلى ارتكاب جعل (الذين) صفة للملأ وابداء نكتة للتقديم المذكور مع ظهور جواز جعله صفة لقومه . ورد بأن الداعي لارتكابه عطف قوله تعالى (وَأَتَرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) أي نعمناهم ووسعنا عليهم فيها على الصلة فيكون صفة معنى الموصوف بالوصول والمتعارف إنما هو وصف الأشراف بالمترفين دون غيرهم وكذا الحال إذا لم يعطف وجعل حالا من ضمير (كذبوا) وأنت تعلم أنا لا نسلم أن المتعارف إنما هو وصف الأشراف بالمترفين ولئن سلمنا فوصفهم بذلك قد يبقى مع جعل الوصول صفة لقومه بأن يجعل جملة (أترفناهم) حالا من (الملأ) بدون تقدير قد أو بتقديرها أي قال الملأ في حق رسول الله (مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) الخ في حال احساننا عليهم .

نعم الظاهر لفظا عطف جملة (أترفناهم) على جملة الصلة ، والأبلغ معنى جعلها حالا من الضمير لفادته الاساءة إلى من أحسن وهو أقوى في الذم ، وجى . بالواو العاطفة في (وقال الملأ) هنا ولم يجأ بها بل جى . بالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا في موضع آخر لأن مانحن فيه حكاية لتفاوت ما بين المقالتين أعنى مقالة المرسل ومقالة المرسل إليهم لا حكاية المقابلة لأن المرسل إليهم قالوا ما قالوا بعضهم لبعض وظاهر إباء ذلك الاستئناف وأما هنالك فيحق الاستئناف لأنه في حكاية المقابلة بين المرسل والمرسل إليهم واستدعاء مقام المخاطبة ذلك بين كذا في الكشف ، ولا يحسم مادة السؤال إذ يقال معه : لم حكى هنالك المقابلة وهنا التفاوت بين المقالتين ولم يعكس ؟ ومثل هذا يرد على من علل الذكر هنا والترك هناك بالتفنن بأن يقال : إنه لو عكس بأن ترك هنا وذكر هناك لحصل التفنن أيضا ، وأنا لم يظهر لي السر في ذلك ، وأما الإتيان بالواو هنا والفاء في (فقال الملأ) في قصة نوح عليه السلام فقد قيل : لعله لأن كلام الملأ هنا لم يتصل بكلام رسولهم بخلاف كلام قوم نوح عليه السلام والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

ولا يخفى ما في قولهم (ما هذا) الخ من المبالغة في توهمين أمر الرسول عليه السلام وتهوينه قائلهم الله

ما أجباهم ، وقوله تعالى ﴿يَا كُلُّ مِمَّا تَكُونُ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ٣٣﴾ تقرير للمباعدة ، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعائد اليها ضمير مجرور حذف مع الجار لدلالة ما قبله عليه والحذف هنا مثله في قولك: مررت بالذي مررت في استيفاء الشرائط ، وحسنه هنا كون (تشربون) فاصلة •

وفي التحرير زعم الفراء حذف العائد المجرور مع الجار في هذه الآية وهذا لا يجوز عند البصريين ، والآية إما لا حذف فيها أو فيها حذف المفعول فقط لأن ما إذا كانت مصدرية لم تحتاج إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير مما تشربون هـ ، وهذا تخريج على قاعدة البصريين ويفوت عليه فصاحة معادلة التركيب على أن الوجه الأول محوج إلى تأويل المصدر باسم المفعول وبعد ذلك يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى ويحتاج إلى ذلك التكلف على الوجه الثاني أيضا إذ لا يشرب أحد من مشروبهم ولا من الذي يشربونه وإنما يشرب من فرد آخر من الجنس فلا بد من إرادة الجنس على الوجهين •

﴿وَلَنْ أَطْعَمَ بَشَرًا مِثْلَكُمْ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أي إن امتثلتم بأوامره ﴿إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ٣٤﴾ عقولكم ومغبونون في آرائكم حيث أذلتكم أنفسكم ، واللام موطئة للقسم وجلة (إنكم لخاسرون) جواب القسم ، و (إذا) فيما أميل إليه ظرفية متعلقة بما تدل عليه النسبة بين المبتدأ والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تمنع عن العمل في مثل ذلك ، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور •

قال أبو حيان : ولو كان هذا هو الجواب للزمت الفاء فيه بأن يقال : فانكم الخ بل لو كان بالفاء في تركيب غير القرآن الكريم لم يكن ذلك التركيب جائزا إلا عند الفراء ، والبصريون لا يجيزونه وهو عندهم خطأ هـ •

وذكر بعضهم أن (إذا) هنا للجزاء والجواب وتكلف لذلك ولا يدعوا إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور ، وفي جمع الهوامع وكذا في الاتقان للجلال السيوطي في هذا البحث ما ينفعك مراجعته فراجعه ﴿أَيَعِدُّكُمْ﴾ استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه •

عليه السلام بانكار وقوع ما يدعونه للإيمان به واستبعاده ، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ على تقدير حرف الجر أي بانكم ، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتك الخير ﴿إِذَا مِتُّ﴾ بكسر الميم من مات يمات ، وقرئ بضمها من

مات يموت ﴿وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا﴾ أي وكان بعض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحوم والأعصاب ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان

متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما ، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ تأكيد لانكم الأول لطول الفصل بينه وبين خبره الذي هو قوله تعالى ﴿مُخْرَجُونَ ٣٥﴾ وإذا ظرف متعلق به أي أيعدكم أنكم مخرجون من قبوركم

أحياء كما كنتم أولا إذا مِتُّم وكُنْتُمْ ترابا •

واختار هذا الأعراب الفراء . والجزم . والمبرد ، ولا يلزم من ذلك كون الإخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النحاة . ورده السخاوي ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أي أيعدكم أنكم تبعثون إذا مِتُّم وهذا الخبر المحذوف هو العامل في إذا ، ولا يجوز أن يكون

هو الخبر لأن ظرف الزمان لا يخبر به عن الجثة ، وإذا أول بحذف المضاف أى إن إخراجكم إذا متم جاز ، وكان المبرد يأبى البديل لكونه من غير مستقل إذ لم يذكر خبر أن الأولى *

وذهب الأخفش إلى أن (أنكم مخرجون) مقدر بمصدر مرفوع بفعل محذوف تقديره يحدث إخراجكم ، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبر (أنكم) الأول ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف ، ويجوز أن يكون ذلك الفعل هو خبر أن ويكون عاملاً في إذا ، وبعضهم يحكى عن الأخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلاً باذا كما يجعل الخروج في قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلاً يوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة *

وجوز بعضهم أن يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و (إذا متم) خبراً على معنى إخراجكم إذا متم وتجعل الجملة خبر أن الأولى ، قال في البحر : وهذا تخريج سهل لا تكلف فيه ونسبه السخاوى في سفر السعادة إلى المبرد ، والذي يقتضيه جزالة النظم الكريم ما ذكرناه عن الفراء ومن معه . وفي قراءة عبدالله (أبعدكم إذا متم) باسقاط (أنكم) الأولى ((هيئات)) اسم لبعده وهو في الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك مما يفهمه السياق فكأنه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى ((هيئات)) تكرير لتأكيد البعد ، والغالب في هذه الكلمة مجيئها مكررة وجاءت غير مكررة في قول جرير :

• وهيئات خل بالعقيق نواصله • وقوله سبحانه ((لما تواعدون ٣٦)) بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدر كما في سقيا له أى التصديق أو الوقوع المتصف بالبعد كائن لما تواعدون ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما في قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرحم

فان إعمال ضمير المصدر وإن ذهب إليه الكوفيون نادر جداً لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزاً فما ظنك إذا كان مستترا ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به مما لا ينبغي أن يلتفت إليه أصلاً لا سيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفاً كما لا يخفى ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد ووقع ثم قيل لماذا ؟ فقيل : لما تواعدون ، وقيل : فاعل (هيئات) ما تواعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبي عبة (هيئات هيئات ما تواعدن) بغير لام . ورد بأنها لم تعد زيادتها في الفاعل ، وقيل : هيئات بمعنى البعد وهو مبتدأ مبنى اعتباراً لأصله خبره (لما تواعدون) أى البعد كائن لما تواعدون ونسب هذا التفسير للزجاج *

وتعقبه في البحر بأنه ينبغي أن يكون تفسير معنى لا تفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيئات) *

وقرأ هرون عن أبي عمرو (هيئاتا هيئاتا) بفتحهما منوتين للتذكير كما في سائر أسماء الأفعال إذا نونت فهو اسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمم منصوب على المصدرية . وقرأ أبو حيوة . والآخر بالضم والتنوين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيئات) اسماً متممناً مرتفعاً بالابتداء و (لما تواعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسماً للفعل والضم للبناء مثل حوب في زجر الأبل لكنه

نون لكونه نكرة اهـ ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أى وقع بعد ، وعن سيديويه أنها جمع كبيضات ، وأخذ بعضهم منه تساوى مفرديهما فى الزنة فقال مفردها هيمه كبيضة . وفى رواية عن أبى حيوة أنه ضمهما من غير تنوين تشبيها لهما بقبل وبعد فى ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشيبة بالكسر فيهما من غير تنوين ، وروى هـذا عن عيسى وهو لغة فى تميم . وأسـد . وعنه أيضا وعن خالد بن الياس أنهما قرآ بكسرهما والتنوين *

وفرا خارجة بن مصعب عن أبى عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فيهما ، فمنهم من يبقى التاء ويقف عليها كما فى مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بتاء التأنيث ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لا تباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن (هيات) بالفتح تكتب بالهاء كارتاة وأصلها هيمية كزلزلة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا هيات بالرفع والتنوين ، وهى على هذا اسم معرب مفرد ، وهى اعتبرت جمعا كتبت بالهاء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جنى * وقرأ (أيها) بابدال الهمزة من الهاء الأولى والوقف بالسكون على الهاء ، والذي أميل إليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد ، وفى هذه الكلمة ما يزيد على أربعين لغة وقد ذكر ذلك فى التكميل لشرح التسهيل وغيره ﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ﴾ أصله إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ويبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز فى صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كذا قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فتلاحظ الصفة فى ضميره كما هو المشهور فى الضمير الراجع إلى موصوف حينئذ يصير التقدير إن حياتنا الدنيا إلا حياتنا الدنيا *

وأجيب بأن الضمير قد يعود إلى الموصوف بدون صفته ، وهذا فى الآخرة يعود إلى القول بأن الضمير عائد على ما يفهم من جنس الحياة ليفيد الحمل ما قصدوه من نفي البعث فكأنهم قالوا : لا حياة إلا حياتنا الدنيا ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشعرى شعرى ، ومن هذا القبيل على رأى قولهم : هى العرب تقول ماشاءت ، وقوله :

هى النفس ما حملتها تتحمل وللدهر أيام تجور وتعدل

وفى الكشف ليس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثانى حينئذ تفسيرا والجملة بعدها بيانا بل الضمير راجع إلى معهود ذهنى أشير إليه ثم أخبر بما بعده كما فى هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تغفل . وقوله تعالى ﴿ نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ جملة مفسرة لما ادعوه من أن الحياة هى الحياة الدنيا وأرادوا بذلك يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا ، وليس المراد بالحياة حياة أخرى بعد الموت إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير ولا يذم قائلها وناقضت قولهم ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۝ ٣٧ ﴾ وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم فإن بقاء الأولاد فى حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ما قبل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم تتعلق بالنفس التى فارقت أبدانهم بأبدان آخر عنصرية تنقلت فى الاطوار حتى استطعت لأن تتعلق بها تلك النفس المفارقة فزيد مثلا إذا مات تتعلق نفسه بيدن آخر قد استعد فى الرحم للتعلى ثم يولد فاذا مات أيضا تتعلق نفسه بيدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليونون ونحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لعيسى عليه السلام (إني متوفيك ورافعك إلى) على قول فان العطف فيه بالواو وهي لا تقتضى الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيا ونموت إلا أنه لما حكي عنهم قيل (نموت ونحيا) ليكون أوفق بقوله تعالى (إن هي إلا حياتنا الدنيا) ثم المراد بقولهم (وما نحن) الخ استمرار النفي وتأكيده ﴿ إِنَّهُ هُوَ ﴾ أى ما هو ﴿ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ فيما يدعيه من إرساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يبعثنا ﴿ وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ٣٨ ﴾ بمصدقين فيما يقوله ، والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده ﴿ قَالَ ﴾ أى رسولهم عند يأسه من إيمانهم بعد ما سلك في دعوتهم كل مسلك متضرعا إلى الله عز وجل ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ عليهم وانتقم لي منهم ﴿ بِمَا كَذَّبُون ٣٩ ﴾ أى بسبب تكذيبهم آيى وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آلية وما موصولة كما مر في قصة نوح عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ ﴾ أى عن زمان قليل فما صلة بين الجار والمجرور جىء بها لتأكيد معنى القلة و (قليل) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، وجوز أن تكون (ما) نكرة تامة و (قليل) بدلا منها ، وإن تكون نكرة موصوفة بقليل ، و (عن) بمعنى بعد هنا وهي متعلقة بقوله تعالى ﴿ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ ٤٠ ﴾ وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسع لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره •

وقال أبو حيان : جمهور أصحابنا على أن لام القسم لا يتقدمها معمول ما بعدها سواء كان ظرفا أم جاراً ومجروراً أم غيرهما ، وعليه يكون ذلك متعلقا بمحذوف يدل عليه ما قبله والتقدير عما قليل تنصروا وما بعده أى يصبحون عما قليل ايصبحن الخ ، ومذهب الفراء . وأبى عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما فى حيز هذه اللام عليها مطلقا ، و (يصبح) بمعنى يصير أى بالله تعالى ليصيرن نادمين على ما فعلوا من التكذيب بعد زمان قليل وذلك وقت نزول العذاب فى الدنيا ومعابنتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفى اللوامح عن بعضهم (لتصبحن) بناء على المخاطبة فلو ذهب ذاهب إلى أن القول من الرسول إلى الكفار بعد ما أجيب دعاؤه لكان جائزا • ﴿ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ ﴾ أى صيحة جبريل عليه السلام صاح عليه السلام بهم فدمرهم ، وهذا على القول بأن القرن قوم صالح عليه السلام ظاهر ، ومن قال : إنهم قوم هود عليه السلام أشكل ظاهر هذا عليه بناء على أن المصرح به فى غير هذه السورة أنهم أهل كوا بريح عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روى فى بعض الأحاديث ، وفى ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لتدميرهم لكنى ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصظم كما فى قوله :

صاح الزمان بآل برمك صيحة خروا لشدها على الأذقان

﴿ بِالْحَقِّ ﴾ متعلق بالآخذ أى بالامر الثابت الذى لا مدفع له كما فى قوله تعالى : (وجاءت سكرة الموت

بالحق) أو بالعدل من الله عز وجل من قولك : فلان يقضى بالحق إذا كان عادلا في قضاياه أو بالوعد الصدق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى : (عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ) ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً﴾ أى كغثاء السيل وهو ما يحمله من الورق والعيذان البالية ويجمع على أغشاء شذوذاً وقد تشدد ثأؤه كما في قول امرئ القيس :

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغشاء فلكة مغزل

﴿فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤١﴾ يحتمل الاخبار والدعاء ، والبعد ضد القرب والهلاك وفعلهما ككرم وفرح والمتعارف الأول في الأول والثاني في الثاني وهو منصوب بمقدر أى بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير أو من النجاة أو هلكوا هلاكاً ، ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيديوه فيما إذا كان دعائياً كما صرح به في الدر المصون ، واللام لبيان من دعى عليه أو أخبر ببعده فهي متعلقة بمحذوف لا يبعداً ، ووضع الظاهر موضع الضمير إيذاناً بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أى بعد هلاكهم ﴿قُرُونًا آخَرِينَ ٤٢﴾ هم عندنا أكثر المفسرين قوم صالح . وقوم لوط . وقوم شعيب وغير ذلك .

﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا﴾ أى ماتتقدم أمة من الأمم المملوكة الوقت الذى عين لهلاكهم فمن سيف خطيب جى بها لتأكيد الاستغراق المستفاد من النكرة الواقعة في سياق النفي ، وحاصل المعنى ماتهلك أمة من الأمم قبل مجئ أجلها ﴿وَمَا يَسْتَشْخِرُونَ ٤٣﴾ ذلك الأجل ساعة ، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾ عطف على (أنشأنا) لكن لا على معنى أن إرسالهم متراخ عن إنشاء القرون المذكورة جميعاً بل على معنى أن إرسال كل رسول متأخر عن إرسال قرن مخصوص بذلك الرسول كأنه قيل : ثم أنشأنا من بعدهم قروناً آخرين قد أرسلنا إلى كل قرن منهم رسولا خاصاً به ، والفصل بين المعطوفين بالجملة المعترضة للمسارعة إلى بيان هلاك أولئك القرون على وجه إجمالى ، وتعليق الإرسال بالربسل نظير تعليق القتل بالقتيل في من قتل قتيلاً وللعلماء فيه توجيهات ﴿تَتَرَا﴾ من المواثرة وهو التتابع مع فصل ومهلة على ما قاله الأصمعى . واختاره الحريري في الدرة .

وفي الصحاح المواثرة المتابعة ولا تكون المواثرة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهي مداركة ومثله في القاموس ، وعن أبي حلى أنه قال : المواثرة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير ، ونقل في البحر عن بعض أن المواثرة التتابع بغير مهلة ، وقيل : هو التتابع مطلقاً ، والتاء الأولى بدل من الواو كما في تراث وتجاه ويدل على ذلك الاشتقاق ، وجمهور القراء . والعرب على عدم تنوينه فالفه للتأنيث كالف دعوى وذكرى وهو مصدر في موضع الحال والظاهر أنه حال من المفعول ، والمراد كما قال أبو حيان . والراغب . وغيرهما ثم أرسلنا رسلاً متواترين ، وقيل : حال من الفاعل والمراد أرسلنا متواترين . وقيل هو صفة لمصدر مقدر أى إرسالاً متواتراً ، وقيل مفعول مطلق لأرسلنا لأنه بمعنى واترنا . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وقتادة . وأبو جعفر . وشعبة . وابن محيصن . والامام الشافعى عليه الرحمة (تترى) بالتنوين وهو

لغة كناية ، قال في البحر : وينبغي عند من ينون أن تكون الألف فيه للالحاق كما في أرطى وعلتى لكن ألف الالحاق في المصادر نادرة ، وقيل : إنها لا توجد فيها .

وقال الفراء : يقال تتر في الرفع وتتر في الجر وتترا في النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فعلى ومتى قيل تترى بالألف فالفه بدل التنوين كما في صبرت صبرا عند الوقف . ورد بانه لم يسمع فيه اجراء الحركات الثلاث على الراء وعلى مدعيه الاثبات . وأيضا كتبه بالياء بأبذلك ، وما ذكرنا من مصدرية (تترى) هو المشهور ، وقيل : هو جمع ، وقيل : اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضا .

وقوله تعالى ﴿ كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ﴾ استئناف مبين لمجيء كل رسول لأمة ولما صدر عنهم عند تبليغ الرسالة ، والمراد بالمجيء إما التبليغ وإما حقيقة المجيء للايذان بانهم كذبوه في أول الملاقاة ، وإضافة الرسول إلى الأمة مع إضافة كلهم فيما سبق إلى نون العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمة الخاصة به لا أن كلهم جاؤا كل الأمم وللإشعار بكمال شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم ، وقيل : أضاف سبحانه الرسول مع الإرسال إليه عز وجل ومع المجيء إلى المرسل اليهم لأن الإرسال الذي هو مبدأ الأمر منه تعالى والمجيء الذي هو منتهاه اليهم ﴿ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا ﴾ في الهلاك حسبما تبع بعضهم بعضا في مباشرة سببه وهو تكذيب الرسول ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ﴾ جمع أحداثه وهو ما يتحدث به تعجبا وتلهيا كعاجيب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أى جعلناهم أحاديث يتحدث بها على سبيل التعجب والتلهي ، ولا يقال الأحداث عند الأخفش إلا في الشر .

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ يخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الرمنشري اسم جمع ، والمراد إنا أهلكتناهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿ فَبَعْدًا لِّقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ اقتصر ههنا على وصفهم بعدم الإيمان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم إجمالا ، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من الغلو وتجاوز الحد في الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا ﴾ أى بالآيات المعهودة وهى الآيات التسع وقد تقدم الكلام في تفصيلها وما قيل فيه ، و (هرون) بدل أو عطف بيان ، وتعرض لآخوته لموسى عليهما السلام للإشارة إلى تبعيته له في الإرسال ﴿ وَسُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴾ أى حجة واضحة أو مظهره للحق ، والمراد بها عند جمع العصا ، وأفرادها بالذكر مع اندراجها في الآيات لتفردا بالمزايا حتى صارت كأنها شيء آخر ، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدين في الماصدق لتغاير مدلوليهما كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره آنفا وهو من باب قولك : مررت بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبين وعطف عليه مبالغة ، واللاتيان به مفردا لأنه مصدر فى الأصل أو للاتحاد فى المراد ، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكاليف الدينية وبالسلطان المبين المعجز ، وقال أبو حيان : يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبين كيفية دلالتها لأنها وإن شاركت آيات الانبياء عليهم السلام فى أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتها فى قوة دلالتها على ذلك وهو كما ترى ، ويمكن أن يقال : المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام فى المحاوراة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والاقدام ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَآنِهِ﴾ أي اشراف قومه خصوا بالذكر لأن ارسال بني اسرائيل وهو مما أرسلنا عليهم السلام لاجله منوط بآرائهم ، ويمكن أن يراد بالملاء قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾ عن الانقياد لما أمروا به ودعوا اليه من الايمان وارسال بني اسرائيل وترك تعذيبهم ، وليست الدعوة مختصة بارسال بني اسرائيل واطلاقهم من الاسر ففي سورة النازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى فقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْيِي وَاهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ) وأيضا فيما نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص ﴿وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ٤٦﴾ متكبرين أو متطاولين بالبغى والظلم ، والمراد كانوا قوما عادتهم العلو ﴿فَقَالُوا﴾ عطف على (استكبروا) وما بينهما اعتراض مقرر للاستكبار ، والمراد فقالوا فيما بينهم بطريق المناصحة ﴿أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ ثنى البشر لأنه يطلق على الواحد كقوله تعالى (بشرأ سويا) ويطلق على الجمع كما في قوله تعالى (فأما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثل نظرا إلى كونه في حكم المصدر ، ولو أفرد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره ، وكذلك ثنى المثل فإنه جاء مثنى في قوله تعالى (يرونيهم مثليهم) ومجموعا في قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه في تأويل الوصف إلا أن المرجح لثنائية الأول وإفراد الثاني الإشارة بالأول إلى قلتها وانفردتها عن قومهما مع كثرة الملاء واجتماعهم وبالتالي إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشرين شيء واحد وهو أدل على ما عنوه .

وهذه القصص كما ترى تدل على أن مدار شبه المنكرين للنبوذة قياس حال الأنبياء عليهم السلام على أحوالهم بناء على جهالهم بتفاصيل شؤون الحقيقة البشرية وتباين طبقات أفرادها في مراقب السكال ومهاوى النقصان بحيث يكون بعضها في أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقون لصفاء جواهرهم بكلا العالمين اللطيف والكشيف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها في أسفل سافلين وهم كالوئلك الجهلة الذين هم كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنبوذة ببشر ، وقد رضى أكثرهم للالهية بحجر فقَاتلهم الله تعالى ما أجهلهم ، والهمزة للانكار أي لا تؤمن لبشرين مثلنا ﴿وَقَوْمُهُمَّا﴾ يعنون سائر بني اسرائيل ﴿لَنَا عَابِدُونَ ٤٧﴾ خادمون منقادون لنا كالعبيد ففي (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة . ونقل الخفاجي عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة ، وقال أبو عبيدة : العرب تسمى كل من دان لذلك عابدا ، وجوز الزمخشري الحمل على حقيقة العبادة فان فرعون كان يدعى الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة .

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملاء وهو يأبى ذلك ، وكونهم قالوه على لسان فرعون كما يقول خواص ملك : نحن ذوو رعية كثيرة وملك طويل عريض ومرادهم إن ملكنا ذو رعية الخ خلاف الظاهر ، وقيل عليه أيضا على تقدير أن يكون القائل فرعون : لا يلزم من ادعائه الالهية عبادة بني اسرائيل له أو كونه يعتقد أو يدعى عبادتهم على الحقيقة له ؛ وأنت تعلم أنه متى سلم أن القائل فرعون وأنه يدعى الالهية لا يقدح

في إرادته حقيقة العبادة عدم اعتقاده ذلك لأنه على ما تدل عليه بعض الآثار كثيرا ما يظهر خلاف ما يبطن حتى أنها تدل على أن دعواه الإلهية من ذلك ، نعم الأولى تفسير (عابدون) بخادمون وهو مما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسلين عليهما السلام وخط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في (لنا) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل ، وقيل للحصر أي لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل (نؤمن) مؤكدة لانكار الإيمان لهما بناء على زعمهم الفاسد المؤسس على قياس الرياسة الدينية على الرياسة الدنيوية الدائرة على التقدم في نيل الحظوظ الدنيوية من المال والجاه كدأب قريش حيث قالوا : (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وجهلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النعوت العلية والملكات السنية التي يفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿فَكَذَّبُوهُمَا﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً ﴿فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨﴾ بالغرق في بحر القازم ، والتعقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : الفاء لمحض السببية أي فكانوا بسبب تكذيب الرسلين من المهلكين .

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا﴾ بعد اهلاكم وإنجاء بني إسرائيل من مملكتهم ﴿مُوسَى الْكِتَابَ﴾ أي التوراة ، وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الإلهية جعلوا كأنهم أوتوها فقل : ﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٤٩﴾ أي إلى طريق الحق علما وعملا لما تضمنته من الاعتقاديات والعمليات . وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي آتينا قوم موسى وضمير (لعلهم) عائد عليه ، وقيل أريد بموسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبي القبيلة عليهم وإطلاق موسى عليه السلام على قومه ليس من هذا القبيل وإن كان لا مانع منه ، ولم يجعل ضمير (لعلهم) لفرعون وملئه لظهور أن التوراة إنما نزلت بعد اغراقهم لبني إسرائيل وقد يستشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى) بناء على أن المراد بالقرون الأولى ما يعم فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لا ما يخص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار باتيانها عليه السلام الكتاب بأنه بعد اهلاك من تقدم من الأمم معلوم فلولا يدخل فرعون وقومه لم يكن فيه فائدة كما قيل ، ولم يذكر هرون مع موسى عليهما السلام اقتصارا على من هو كالأصل في الإيتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بني إسرائيل *

﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ آية آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير مسيس بشر فالآية أمر واحد مشترك بينهما فلذا أفردت ، وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذوى آية وأن يكون على حذف آية من الأول لدلالة الثاني عليه أو بالعكس أي جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الآكهم والأبرص وغير ذلك كبيرا وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس ، وقال الحسن : إنها عليها

السلام تكلمت في صغرها أيضا حيث قالت : (هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب) ولم تلتقم ثديا قط ، وقال الخفاجي : لك أن تقول : إنما يحتاج إلى توجيه أفراد الآية بما ذكر إذا أريد أنها آية على قدرة الله تعالى أما إذا كانت بمعنى المعجزة أو الارهاص فلا لأنها إنما هي لعيسى عليه السلام لنبوته دون مريم اهـ . ولا يخفى ما فيه والوجه عندى ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمه للايذان من أول الامر بحيثية كونهما آية فان نسبته عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أى جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمّه التي ولدته خاصة من غير مشاركة الأب آية ، وتقديمه عليه السلام لصالته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لصالتهما فيما نسب اليها من الاحصان والنفخ ، ثم اعلم أن الذي أجمع عليه الاسلاميون أنه ليس لمريم ابن سوى عيسى عليه السلام •

وزعم بعض النصارى قاتلهم الله تعالى أنها بعد أن ولدت عيسى تزوجت يوسف النجار وولدت منه ثلاثة أبناء ، والمعتمد عليه عندهم أنها كانت في حال الصغر خطيبة يوسف النجار وعقد عليها ولم يقر بها ولما رأى حملها بعيسى عليه السلام هم بتخليتها فرأى في المنام ملكا أوقفه على حقيقة الحال فلما ولدت بقيت عنده مع عيسى عليه السلام فجعل يريه ويتعهد مع أولاد له من زوجة غيرها فأما هي فلم يكن يقربها أصلا . والمسلمون لا يسلون أنها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تعهدا وتعهد عيسى عليه السلام ويقولون : كان ذلك لقربته منها ﴿ وَءَاوَيْنَاهُمَا ﴾ أى جعلناها يا أويان ﴿ إِلَى رَبْوَةٍ ﴾ هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بها هنا فاخرج وكيع . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبأنا أنها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبد الله بن سلام وعن يزيد بن شجرة الصحابي وعن سعيد بن المسيب وعن قتادة عن الحسن أنهم قالوا : الربوة هي دمشق ، وفي ذلك حديث مرفوع أخرجه ابن عساكر عن أبي أمامة بسند ضعيف •

وأخرج جماعة عن أبي هريرة أنه قال : هي الرملة من فلسطين ، وأخرج ذلك ابن مردويه من حديثه مرفوعا ، وأخرج الطبراني في الأوسط . وجماعة عن مرة البهزي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الربوة الرملة ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أنه قال : هي بيت المقدس ، وأخرج هو وغيره أيضا عن قتادة أنه قال : كنا نحدث أن الربوة بيت المقدس ، وذكروا عن كعب أن أرضه كبد الأرض وأقربها إلى السماء بثمانية عشر ميلا ولذا كان المعراج ورفع عيسى عليه السلام منه ، وهذا القول أوفق باطلاق الربوة على ما سمعت من معناها ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن وهب . وابن جرير . وغيره عن ابن زيد الربوة مصر ، وروى عن زيد بن أسلم أنه قال : هي الاسكندرية ، وذكروا أي قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلم تكن القرى على الرابي لفرقت ، وذكر أن سبب هذا الإيواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام فقترت به أمه إلى أحد هذه الأماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافى جماعة من

المجوس من المشرق إلى اورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمة في المشرق وجئنا لنسجد له فلما سمع هيرودس اضطرب وجمع رؤساء الكهنة وكتبة الشعب فسألهم أين يولد المسيح ؟ فقالوا : في بيت لحم فدعا المجوس سرا وتحقق منهم الزمان الذي ظهر لهم فيه النجم وأرسلهم إلى بيت لحم وقال لهم : اجهدوا في البحث عن هذا المولود فاذا وجدتموه فاخبروني لاسجد له معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرايين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورتهم ورأى يوسف في المنام ملكا يقول له قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك فان هيرودس قد عزم على أن يطلب الطفل ليهلكه فقام وأخذ الطفل وأمه ليلا ومضى إلى مصر وكان هناك إلى وفاة هيرودس فلما توفي رأى يوسف الملك في المنام يقول له : قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى أرض اسرائيل فقد مات من يطلب نفس الطفل فقام وأخذهما وجاء إلى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية بعد أبيه هيرودس خاف أن يذهب هناك فاخبر في المنام وذهب إلى تخوم الجليل فسكن في مدينة تدعى ناصرة اه ، فان صح هذا كان الظاهر أن الربوة في أرض مصر أو ناصرة من أرض الشام والله تعالى أعلم . وقرأ أكثر القراء (ربوة) بضم الراء وهي لغة قريش *

وقرأ أبو اسحق السبيعي (ربوة) بكسرهما ، وابن أبي اسحق (رباة) بضم الراء وبالألف ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . والفرزدق . والسلي في نقل صاحب اللوامح بفتحها وبالألف . وقرىء بكسرهما وبالألف ﴿ذَاتَ قَرَارٍ﴾ أي مستقر من أرض منبسطة ، والمراد أنها في واد فسيح تنبسط به نفس من يأوي إليه ، وقال مجاهد : ذات ثمار وزروع ، والمراد أنها محل صالح لقرار الناس فيه لما فيه من الزروع والثمار وهو أنسب بقوله تعالى : ﴿وَمَعِينٌ هـ هـ﴾ أي وماء معين أي جار ، ووزنه فعيل على أن الميم أصلية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد في الشيء ومنه أمعن النظر *

وفي البحر معن الشيء معانة كثر أو من الماعون ، وإطلاقه على الماء الجاري لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كمخيط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجاري لما أنه في الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لا ينشراح الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول في عصره جرى بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إيذاناً بأن ترتيب مبادئ النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل لإباحة الطيبات شرع قديم جرى عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أي وقلنا لكل رسول كل من الطيبات واعمل صالحاً فعبّر عن تلك الاوامر المتعددة المتعلقة بالرسول بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالاً للايجاز أو حكاية لما ذكر لعيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقتهديا بالرسول في تناول ما رزقا كأنه قبل آويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أي أعلمناهما أو معلينهما ان الرسل كلهم خوطبوا بهذا فكلا واعملا اقتداء بهم ، وجوز أن يكون نداء لعيسى عليه السلام وأمرأله بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء في حديث مرسل عن حفص

ابن أبي جبلة عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى (يا أيها الرسل) الخ : ذاك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . والسدي . والكلبي أنه نداء لرسول الله ﷺ وخطاب له والجمع للتعظيم واستظهر ذلك النيسابوري ، وما وقع في شرح التلخيص تبعاً للرضي من أن قصد التعظيم بصيغة الجمع في غير ضمير المتكلم لم يقع في الكلام القديم خطأ لكثرة في كلام العرب مطلقاً بل في جميع الأسنة وقد صرح به الثعالبي في فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على ما اختاره شيخ الإسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكول والفواكه ، واستدل له بأن السياق يقتضيه والأمر عليه للإباحة والترفيه وفيه إبطال للرهبانية التي ابتدعتها النصارى ، وقيل المراد بالطيبات ما حل والأمر تكليفي ، وأيد بتعقيبه بقوله تعالى : ﴿ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ﴾ أي عملاً صالحاً ، وقد يؤيد بما أخرجه أحمد في الزهد . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والحاكم وصححه عن أم عبد الله أخت شداد بن أوس رضي الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبي ﷺ بقدر لبن عند فطره وهو صائم فرد إليها رسولها أني لك هذا اللبن ؟ قالت : من شاة لي فرد إليها رسولها أني لك الشاة ؟ فقالت : اشتريتها من مالي فشرب منه عليه الصلاة والسلام فلما كان من الغد أتته أم عبد الله فقالت : يا رسول الله بعثت إليك بلبن فرددت إلى الرسول فيه فقال ﷺ لها : « بذلك أمرت الرسل قبلي أن لا تأكل إلا طيباً ولا تعمل إلا صالحاً » وكذا بما أخرجه مسلم . والترمذي . وغيرهما عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ يا أيها الناس إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام يمد يديه إلى السماء يارب يارب فأنى يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بالكل الحلال لأن أكل الحلال معين على العمل الصالح وجاء في بعض الأخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من في جوفه لقمة من حرام ، وصح أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حمل الطيب على ما يستلذ من المباحات لأنه أوفق بقوله تعالى (وآويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين) وفي الأمر بعده بالعمل الصالح حث على الشكر ﴿ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة ﴿ عَلِيمٌ ٥١ ﴾ فاجازيكم عليه . وفي البحر أن هذا تحذير للرسول عليهم السلام في الظاهر والمراد أتباعهم ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ ﴾ أي الملة والشريعة ، وأشير إليها بهذه للإشارة إلى كمال ظهور أمرها في الصحة والسداد وانتظامها بسبب ذلك في سلك الأمور المشاهدة ﴿ أُمَّتُكُمْ ﴾ أي ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسول عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم ولغيرهم وروى ذلك عن مجاهد ، والجملة على ما قال الخفاجي عطف على جملة (إني بما تعملون عليم) فالواو من المحكي ، وقيل هي من الحكاية وقد عطفت قولاً على قول ، والتقدير قلنا يا أيها الرسل كلوا الخ وقلنا لهم إن هذه أمتكم ولا يخفى بعده . وقيل : الواو ليست للعطف والجملة بعدها مستأنفة غير معطوفة على ما قبلها وهو كما ترى ، وقوله سبحانه ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ حال مبنية من الخبر والعامل فيها معنى الإشارة أي أشير إليها في حال كونها شريعة متحدة

(١) والمشهور أنه عليه السلام كان يأكل من بطن البرية اهـ منه

في الأصول التي لا تبدل بتبدل الاعصار ؛ وقيل (هذه) إشارة إلى الأمم الماضية للرسول ، والمعنى ان هذه جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الايمان والتوحيد في العبادة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أى من غير أن يكون لى شريك فى الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه ، النخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان فى حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « إني بما تعملون عليم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة فى الأصول التي لا تبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحقيتها تقتضى الاتيان بها والاتيان بها يقتضى الاتيان بغيرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُون ۝٥٣ ﴾ كالنصريح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفى إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب فى قوله تعالى : (ربكم) وفى قوله سبحانه : (فاتقون) للرسول والأمم جميعا على أن الأمر فى حق الرسل للتهيب والالهاب وفى حق الأمة للتحذير والايجاب ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ما قبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الأمة فان تلا منها موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون فى شق العصا والمخالفة بالاخلال بموجب ما ذكر .

وقرأ الحرميان . وأبو عمرو (وأن) بفتح الهمزة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أى ولأن هذه النخ ، والجار والمجرور متعلق باتقون ، قال الخفاجى : والكلام فى الفاء الداخلة عليه كالكلام فى فاء قوله تعالى : «فاياى فازهبون» وهى للسببية وللعطف على ما قبله وهو «اعملوا» والمعنى اتقونى لأن القول متفقة على ربوبيتى والعقائد الحقة الموجبة للتقوى انتهى ، ولا يخلو عن شئ ، وجوز أن تكون «إن هذه» النخ على هذه القراءة معطوفا على (ما تعملون) والمعنى أنى عليم بما تعملون وبأن هذه أمتكم أمة واحدة النخ فهو داخل فى حيز المعلوم . وضعف بأنه لا جزالة فى المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أى واعلموا أن هذه أمتكم النخ وهذا المحذوف معطوف على «اعملوا» ولا يخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر .

وقرأ ابن عامر (وأن) بفتح الهمزة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح بما ذكرنا . ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ ﴾ الضمير لما دل عليه الأمة من أربابها إن كانت بمعنى الملة أو لها إن كانت بمعنى الجماعة ، وجوز أن يراد بالأمة أو الملة وعند عود الضمير إليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام ، والمراد حكاية ما ظهر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقييد حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بامرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الإضافة عهدية أى قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مختلفة مع اتحادهم ، وجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و«أمرهم» منصوب بنزع الخافض أى تفرقوا وتحزبوا فى أمرهم ، ويجوز أن يكون (أمرهم) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ﴾ أى قطعاً جمع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده (م - ٦ - ج - ١٨ تفسير روح المعاني)

أنه قرىء (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فانه مشهور ثابت في جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرهم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فانه مضمن معنى جعلوا ، وقيل : هو جمع زبور بمعنى كتاب من زبرت بمعنى كتبت وهو مفعول ثان لتقطعوا المضمن معنى الجعل أي قطعوا أمر دينهم جاعلين له كتاباً * وجوز أن يكون حالا من (أمرهم) على اعتبار تقطعوا لازماً أي تفرقوا في أمرهم حال كونه مثل الكتب السماوية عندهم . وقيل : إنها حال مقدرة أو منصوب بنزع الخافض أي في كتب ، وتفسير (زبراً) بكتب رواه جماعة عن قتادة كما في الدر المنثور ، ولا يخفى خفاء المعنى عليه ولا يكاد يستقيم إلا بتأويل قدبره .

وقرىء (زبراً) باسكان الباء للتخفيف كرسل في رسل ، وجاء (فتقطعوا) هنا بالفاء إيداناً بان ذلك اعتقب الأمر وفيه مبالغة في الذم كما أشرنا إليه ، وجاء في سورة الأنبياء بالواو فاحتمل معنى الفاء واحتمل تأخر تقطعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فاتقون) وهو أبلغ في التخويف والتحذير مما جاء هناك من قوله تعالى : هناك : (وأنا ربكم فاعبدون) لأن هذه جاءت عقيب إهلاك طوائف كثيرين قوم نوح والأمم الذين من بعدهم وفي تلك السورة وإن تقدمت أيضاً قصة نوح وما قبلها فانه جاء بعدها ما يدل على الاحسان واللفظ التام في قصة أيوب . وذكر ياومريم فناسب الأمر بالعبادة لمن هذه صفته عز وجل قاله أبو حيان ، وما ذكره أولاً غير واف بالمقصود ، وما ذكره ثانياً قيل عليه : إنه مبني على أن الآية تذييل للقصص السابقة أول قصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فانه حينئذ لا يفيد ذلك إلا أن يراد أنه وقع في الحكاية لهذه المناسبة فتأمل * ﴿كُلُّ حِزْبٍ﴾ من أولئك المتحزبين ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ من الأمر الذي اختاروه ﴿فَرَحُونُ ٥٣﴾ مسرورون منشرو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق ، وفي هذا من ذم أولئك المتحزبين ما فيه .

﴿فَدَرَّهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم في شأن قريش الذين تقطعوا في أمر الدين الحق ، والغمرة الماء الذي يغمر القامة وأصلها من الستر والمراد بها الجهالة بجامع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه في ضمن ما كان من أئم الأنبياء عليهم السلام توزيعهم واققسامهم ما كان يجب اجتماعه واتفاق الكلمة عليه من الدين وفرحهم بفعالهم الباطل ومعتقدهم العاقل قال لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذا ذك دعهم في جهلهم هذا الذي لا جهل فوقه تخلية وخذلانا ودلالة على اليأس من أن ينجع القول فيهم وضمن التسلية في ذكر الغاية أعنى قوله سبحانه : ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ٥٤﴾ فان المراد بذلك حين قتلهم وهو يوم بدر على ما روى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفي التنكير والابهام ما لا يخفى من التهويل * وجوز أن يقال : شبه حال هؤلاء مع ما هم عليه من محاولة الباطل والانغماس فيه بحال من يدخل في الماء الغامر للعب والجامع تضييع الوقت بعد الكدح في العمل ، والكلام حينئذ على منوال سابقه أعنى قوله تعالى : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونُ﴾ لما جعلوا فرحين غروراً جعلوا لاعبين أيضاً والاول أظهر ، وقد يجعل الكلام عليه أيضاً استعارة تمثيلية بل هو أولى عند البلغاء كما لا يخفى * .

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبو حيوة . والسلي (في غمراتهم) على الجمع لأن لكل واحد غمرة * ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ﴾ أي الذي نعطيهم إياه ونجعله مدداً لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الامام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ﴿ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ ٥٥ ﴾ بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه قد مر وجهه . وقوله سبحانه : ﴿ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ خبر أن والراجع إلى الاسم محذوف أي يحسبون أن الذي نمدم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم وإكرامهم على أن همزة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره في الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية : الرابط هو الاسم الظاهر وهو (الخيرات) وكان المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر ف قيل في الخيرات ، وهذا يتمشى على مذهب الأخفش في إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخبر (من مال وبنين) لأن الله تعالى أمدم بذلك فلا يعاب ولا ينكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيد الاستفهام الانكارى . وتعقب بأنه لا يبعد أن يكون المراد ما يجعله مدداً نفعاً لهم في الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح . كقوله تعالى : (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وفيه ما فيه . وما ذكرنا من كون ما موصولة هو الظاهر ، ومن جوز كونها مصدرية وجعل المصدر الحاصل بعد السبك اسم أن وخبرها (نسارع) على تقدير مسارعة بناء على أن الأصل أن نسارع فحذفت أن وارتفع الفعل لم يوف القرآن الكريم حقه ، وكذا من جعلها كافة كالنكسائي ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على (بنين) معللاً بأن ما بعد يحسب قد انتظم مسنداً ومسنداً إليه من حيث المعنى وإن كان في تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب «إنما نمدم» بكسر همزة إن . وقرأ ابن كثير في رواية (يمدم) بالياء .

وقرأ السلي . وعبد الرحمن بن أبي بكرة (يسارع) بالياء وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام في الرابط على ما سمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابط . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ (يسارع) بالياء وفتح الراء مبنيًا للمفعول . وقرأ الحر النحوى (نسرع) بالنون مضارع أسرع . وقرأ على ما في الكشف (يسرع) بالياء مضارع أسرع أيضاً وفي فاعله الاحتمالان المشار إليهما آنفاً ﴿ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ٥٦ ﴾ حذف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي كلاً لا نفعل ذلك بل لا يشعرون أي ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالأنعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة في الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم ير نقصاناً فيما أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكربه ، وقال قتادة : لا تعتبروا الناس بأموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالإيمان والعمل الصالح .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ٥٧ ﴾ الكلام فيه نظير مأمور في نظيره في سورة الأنبياء بيد أن في استمرار الشفاق هنا في الدنيا والآخرة للمؤمنين تردداً ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ الْمُنْزِلَةِ وَالْمُنْصُوبَةِ فِي الْآفَاقِ وَالْأَنْفُسِ ، وَالْبَاءِ لِلْبَلَابَةِ وَهِيَ متعلقة بقوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ٥٨ ﴾ أي يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لا مدح في التصديق بوجودها ، والتعبير بالمضارع دون الاسم للإشارة إلى أنه كلما وقفوا على آية آمنوا بها وصدقوا بمدلولها ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ٥٩ ﴾ فيخلصون العبادة له عز وجل فالمراد نفي الشرك الخفي

كالرياء بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم أى لا يشركون به تعالى شركا جليا ولا خفيا ولعله الأولى ، ولا يغنى عن ذلك وصفهم بالآل ان بايات الله تعالى •

وجوز أن يراد بما سبق وصفهم بتوحيد الربوبية ومما هنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الأول لأن أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولكن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا ياباه التعرض لعنوان الربوبية فانه في المواضع الثلاثة للشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لأن يكون علة لتوحيد الألوهية كما لا يخفى •

﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا﴾ أى يعطون ما أعطوا من الصدقات ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ﴾ خائفة من أن لا يقبل منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به . وقرأت عائشة . وابن عباس . وقتادة . والاعمش . والحسن والنخعي (يأتون ما أتوا) من الاتيان لا الايتاء فيهما . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة أنه ﷺ قرأ كذلك وأطلق عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين نقلوها عنه ﷺ ولم يروها القراء من طرقهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ، وروى نحو هذا عن رسول الله ﷺ •

فقد أخرج أحمد . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة) أهو الرجل يسرق ويبنى ويشرب الخمر وهو مع ذلك يخاف الله تعالى ؟ قال : لا ولكنه الرجل يصوم ويتصدق ويصلى وهو مع ذلك يخاف الله تعالى أن لا يتقبل منه ، وجلة (قلوبهم وجلة) فى القراءتين فى موضع الحال من ضمير الجمع فى الصلاة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفى الثانية للدلالة على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠ ﴾ بتقدير اللام التعليلية وهى متعلقة بوجلة أى خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون اليه تعالى ومبعوثون يوم القيامة وحينئذ تنكشف الحقائق ويحتاج العبد إلى عمل مقبول لائق (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) •

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التى يتعدى بها الوجل أى وجلة من أن رجوعهم إليه عز وجل على أن مناط الوجل أن لا يقبل ذلك منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به حينئذ لا مجرد رجوعهم إليه عز وجل ، وقد يؤيد الوجه الأول بقراءة الاعمش (إنهم) بكسر الهمزة ، ولعل التعبير بالجملة الاسمية المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للبالغة فى تحقق الرجوع حتى كأنه من الأمور الثابتة المستمرة كذا قيل • وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع اليه عز وجل بالعبودية ، فوجه التعبير بالجملة الاسمية عليه أظهر من أن يخفى ، ووجه تعليل الخوف من عدم القبول وعدم وقوع فعلهم كائنا ما كان على الوجه اللائق بأنهم راجعون اليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حينئذ لأنه سبحانه مالك وللمالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والناقص مظنة أن لا يأتى بما يليق الكامل لاسيما إذا كان ذلك الكامل هو الله عز وجل الذى لا يتناهى كماله ولا أراك ترى فى هذا

الوجه كذا سوى كلف البعد فتأمل ، ثم ان الموصولات الاربع على ما قاله شيخ الاسلام . وغيره عبارة عن طائفة واحدة متصفة بما ذكر في حيز صلاتها من الاوصاف الاربعة لا عن طوائف كل واحدة منها متصفة بواحد من الاوصاف المذكورة كأنه قيل : إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون وبايات ربهم يؤمنون الخ ، وإنما كرر الموصول إيدانا باستقلال كل واحدة من تلك الصفات بفضيلة باهرة على حياها وتنزيلا لاستقلالها منزلة استقلال الموصوف بها ، وهذا جار على كلتا القراءتين في قوله تعالى : (والذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لا أظنك تستطيه كيف وفيه القول بأن الذين هم برهم لا يشركون والذين يأتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هم العاصون من أمة محمد ﷺ وهو في غاية البعد .

وقد ذكر الامام أن الصفة الرابعة نهاية مقامات الصديقين ﴿أُولَئِكَ﴾ إشارة إلى من ذكر باعتبار اتصافهم بتلك الصفات ، وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعدهم رتبهم في الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ والجملة من المبتدأ وخبره خبر إن ، والكلام استئناف مسوق لبيان من له المسارعة في الخيرات إثر إقناط الكفار عنها وإبطال حسابهم الكاذب أي أولئك المنعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملتها الخيرات العاجلة الموعودة على الأعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فاتاكم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناهم أجره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم ما نفي عن أضدادهم خلا أنه غير الأسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة إليهم إيماء إلى استحقاقهم لنيل الخيرات بمحاسن أعمالهم ، وإيثار كلمة في على كلمة إلى للإيدان بأنهم متقلبون في فنون الخيرات لأنهم خارجون عنها متوجهون إليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) الآية ﴿وَهُمْ لَهَا﴾ أي للخيرات التي من جملتها ما سمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿سَبِقُونَ ٦١﴾ وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعوله محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالي فيقال : سبقت إلى كذا ولكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها .

وجعل أبو حيان هذه الجملة تأكيداً كيدا للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام مزيدة ، وحسن زيادتها كون العامل فرعياً وتقدم المعمول المضمرة أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضا وهو النيل أي وهم ينالونها قبل الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا فلا يرد ما قيل : إن سبق الشيء الشيء يدل على تقدم السابق على المسبوق فكيف يقال : هم يسبقون الخيرات والاحتياج إلى إرادة اللازم على هذا الوجه أشد منه على الوجه السابق ولهذا مع التزام الزيادة فيه قيل إنه وجه متكلف .

وجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (ها) لها أيضا واللام للتعليل وهو متعلق بما بعده ، والمعنى يرغبون في الطاعات والعبادات أشد الرغبة وهم لاجلها فاعلون السبق أو لاجلها سابقون الناس إلى الثواب أو إلى الجنة ، وجوز على تقدير أن يراد بالخيرات الطاعات أن يكون (ها) خبر المبتدأ و(سابقون) خبراً بعد خبر ، ومعنى (هم لها) أنهم معدون لفعل مثلها من الأمور العظيمة ، وهذا كقولك : لمن يطلب منه حاجة

لا ترجى من غيره : أنت لها وهو من بليغ كلامهم ، وعلى ذلك قوله :

مشكلات أعضلت ودهت يارسول الله أنت لها

ورجح هذا الوجه الطبرى بأن اللام متمكنة فى هذا المعنى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما هو ظاهر فى جعل (لها) خبرا وإن لم يكن ظاهرا فى جعل الضمير للخيرات بمعنى الطاعات ، فى البحر نقلا عنه أن المعنى سبقت لهم السعادة فى الأزل فهم لها ، وأنت تعلم أن أكثر هذه الأوجه خلاف الظاهر وأن التفسير الأول للخيرات أحسن طباقا للآية المتقدمة . ومن الناس من زعم أن ضمير (لها) للجنة . ومنهم من زعم أنه للآلئم وهو كما ترى . وقرأ الحر النحوى «يسرعون» مضارع أسرع يقال : أسرع إلى الشيء وسرعت إليه بمعنى واحد و«يسارعون» كما قال الزجاج أبلغ من يسرعون ، ووجه بأن المفاعلة تكون من اثنين فتقتضى حث النفس على السبق لأن من عارضك فى شيء تشتهى أن تغلبه فيه ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ جملة مستأنفة سبقت للتحريض على ما وصف به أولئك المشار إليهم من فعل الطاعات ببيان سهولته وكونه غير خارج عن حد الوسع والطاعة أى عادتنا جارية على أن لا نكلف نفسا من النفوس إلا ما فى وسعها وقدر طاقتها على أن المراد استمرار النفي بمعونة المقام لانفى الاستمرار أو للترخيص فيما هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما فى وسعهم فإن لم يبلغوا فى فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عليهم بعد أن يبذلوا طاقتهم ويستفرغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم أيماء *

وقوله سبحانه : ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ تنمة لما قبله ببيان أحوال ما كلفوه من الأعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الأعمال التى يقرؤها عند الحساب حسبما يؤذن به الوصف فهو كما فى قوله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) و(الحق) المطابق للواقع والنطق به مجاز عن إظهاره أى عندنا كتاب يظهر الحق المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتا ووصفا ويبينه للناظر كما يبينه النطق ويظهره للسامع فيظهر هناك جلائل الأعمال ودقائقها ويترتب عليها أجزيتها إن خيرا فخير وإن شرا فشر . وقيل : المراد بالكتاب صحائف يقرؤها فيها ما ثبت لهم فى اللوح المحفوظ من الجزاء وهو دون القول الأول ، وأدون منه ما قيل : إن المراد به القرآن الكريم ، وقوله تعالى : ﴿وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ ٦٢﴾ لبيان فضله عز وجل وعدله فى الجزاء على أنهم وجه إثر بيان لطفه سبحانه فى التكليف وكتب الأعمال على ما هى عليه أى لا يظلمون فى الجزاء بنقص ثواب أو زيادة عذاب بل يجوزون بقدر أعمالهم التى كلفوها ونطقت بها صحائفها بالحق ، وجوز أن يكون تقريرها لما قبل من التكليف وكتب الأعمال أى لا يظلمون بتكليف ما ليس فى وسعهم ولا بكتب بعض أعمالهم التى من جملتها أعمال غير السابقين بناء على قصورها عن درجة أعمال السابقين بل يكتب كل منها على مقاديرها وطبقاتها .

وقوله عز وجل : ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ اضراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أى بل قلوب الكفرة فى غمرة وجهالة من هذا الذى بين فى القرآن من أن لديه تعالى كتابا

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبيء عنه ما سيأتى إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه (قد كانت آياتى تتلى عليكم) الخ ، وقيل : الإشارة إلى القرآن الكريم وما بين فيه مطلقا وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل : إلى ما عليه أو تلك الموصوفون بالأعمال الصالحة وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إلى الدين بجملة ، وقيل إلى النبي ﷺ والاول أظهر ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ ﴾ سيئة كثيرة ﴿ مِنْ دُونِ ذَلِكَ ﴾ الذى ذكر من كون قلوبهم فى غمرة مما ذكر وهى فنون كفرهم ومعاصيهم التى من جملتها طعنهم فى القرآن الكريم المشار اليه فى قوله تعالى : (مستكبرين به سامراً تهجرون) *

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن المراد بالغمرة الكفر والشك وأن (ذلك) إشارة إلى هذا المذكور ، والمعنى لهم أعمال دون الكفر . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن (ذلك) كمذا إشارة إلى ما وصف به المؤمنون من الأعمال الصالحة أى لهم أعمال متخطية لما وصف به المؤمنون أى اضداد ما وصفوا به مما وقع فى حيز الصلوات وهذا غاية الذم لهم ﴿ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ٦٣ ﴾ أى مستمرون عليها معتادون فعلها ضارون بها لا يفتطمون عنها و(عاملون) عامل فى الضمير قبله واللام للتقوية ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير فى قوله تعالى (بل هم) الخ عائد على المؤمنين الموصوفين بما تقدم من الصفات كأنه سبحانه قال بعد وصفهم : ولا تكلف نفسا إلا وسعها ونهايته ما أتى به هؤلاء المشفقون ولدينا كتاب يحفظ أعمالهم ينطق بالحق فلا يظلمون بل يوفى عليهم ثواب أعمالهم ، ثم وصفهم سبحانه بالحيرة فى قوله تعالى « بل قلوبهم فى غمرة » فكأنه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجع والخوف كالمتحيرين فى أعمالهم أهى مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أى لهم أيضا من النوافل ووجوه البرسوى ما هم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الاولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما يتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعد منه خصوصا وقد يرغب المرء فى فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكره فى أمر آخرته بأن قلبه فى غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفكر فى قبول عمله أورده وفى أنه هل أداه كما يجب أو قصر ، و « هذا » على هذا إشارة إلى اشفاقهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه على من ليس قلبه فى غمرة *

﴿ حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ ﴾ « حتى » على ما فى الكشاف هى التى يبتدأ بعدها الكلام وهى مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هى ابتداء لا غير ، و « إذا » الاولى والثانية ينعان من أن تكون غاية لعاملون وفيه نظر ، و « إذا » شرطية شرطها « أخذنا » وهى مضافة اليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ ٦٤ ﴾ وهى معمولة له وإذا فيه فجائية نائبة مناب الفاء ، وقال الحوفي : حتى غاية وهى عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية فى موضع جواب الاولى ومعنى الكلام عامل فى إذا الاولى والعامل فى الثانية « أخذنا » انتهى *

وهو كلام مخبط يبعد صدوره من مثل هذا الفاضل ، والمترف المتوسع فى النعمة . والمراد بالعذاب ما أصابهم يوم بدر من القتل والاسر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . و قتادة ، وقد قتل وأسرى ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجوار مثل الخوار يقال جأر الثور يجأر إذا صاح وجأر الرجل إلى

الله تعالى إذ تضرع بالدعاء كما في الصحاح . وفي الأساس جأر الداعي إلى الله تعالى ضج ورفع صوته والمراد به الصراخ إما مطلقاً أو باستغاثة . وضميراً الجمع راجعان على ما رجع إليه الضمائر السابقة في « مترفيهم . ولهم وقلوبهم » وغيرها وهم كفار أهل مكة لكن بارادة من بقي منهم بعد أخذ المترفين بالقتل . قال ابن جريج المعذبون قتل بدر والذين يجأرون أهل مكة لانهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان العيون أو قريشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن ياتين بفرس الرجل أو راحلته ويسترنها بالستور وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشماتة . وقال الربيع بن أنس : المراد بالجوار الجزع إذ هو سبب الصراخ وفيه بعد لحفاء قرينة المجاز . وعن الضحاك أن المراد بالعذاب عذاب الجوع وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين مثل سني يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابتهم سنة أكلوا فيها الجيف والجلود والعظام المحرقة والعلوز وفي الاخبار ما يدل على أن ذلك كان قبل الهجرة . وفيها أيضاً ما يدل على أنه كان قبلها . ووفق البيهقي بأنه لعله كان مرتين . وسيأتي ذلك قريباً إن شاء الله تعالى ، وتخصيص المترفين بالذكر لأنه إذا جاع المترف جاع غيره من باب أولى ، وقيل : المراد بالعذاب عذاب الآخرة ، وتخصيص المترفين بما ذكر لغاية ظهور انعكاس حالهم وانتعكاس أمرهم وكون ذلك أشق عليهم ولأنهم مع كونهم متمنعين محميين بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا ما لقوا من الحالة الفظيعة فلأن يلقاها من عداهم من الحماية والخدم أولى وأقدم .

وقال شيخ الإسلام : إن هذا القول هو الحق لأن العذاب الآخرى هو الذي يفاجئون عنده الجوار فيجابون بالرد والاقنات من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جوار حسبما ينبى عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون) فإن المراد بهذا العذاب ما جرى عليهم يوم بدر من القتل والاسرحتما وأما عذاب الجوع فإن قريشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالاقنات حيث روى أنه عليه الصلاة والسلام دعا بكشفه فكشف عنهم ذلك انتهى ، وستعلم إن شاء الله تعالى ما فيه ، نعم حمل العذاب على ذلك أوفق بعمل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها *

(لَا تَجْتَرُوا الْيَوْمَ) على تقدير القول أى قلنا لهم ذلك ، والكلام استئناف مسوق لبيان إقناتهم وعدم انتفاعهم بجوارهم ، والمراد باليوم الوقت الحاضر الذي اعتراهم فيه ما اعتراهم ، والتقيد بذلك لزيادة إقناتهم والمبالغة في إفادة عدم نفع جوارهم *

وقال شيخ الإسلام : إن ذلك لتحويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجوار ، والمراد بالقول على ما قيل : ما كان بلسان الحال كما في قوله : * امتلاء الحوض وقال قطنى * وجوز أن يراد به حقيقة القول وصدوره إما من الله تعالى وإما من الملائكة عليهم السلام ، والظاهر على هذا الوجه أن يكون القول في الآخرة وكونه في الدنيا مع عدم أسماعهم إياه لا يخلو عن شيء ، وتقديره فعل الأمر مسنداً إلى ضميره ﷺ أى قل لهم من قبلنا لا تجأروا بعيد جداً ، ومن الناس من جوز كون القول المقدر جواب (إذا) الشرطية وحينئذ يكون (إذا هم يجأرون) قيداً للشرط أو بدلاً من إذا الأولى ، وعلى الأول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جوارهم أو حال مفاجأتهم لجواز أن تكون (إذا) ظرفية أو فجائية حينئذ ، ولم يجوز جعل النهى المذكور جواباً بالخلوه

عن الفاء اللازمة فيه إذا وقع كذلك . وتعقب هذا القول بأنه لا يخفى أن المقصود الأصلي من الجملة الشرطية هو الجواب فيؤدي ذلك إلى أن يكون مفاجاتهم الجوار غير مقصود أصلي *

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ مِّنَّا لَا تُنصِرُونَ ٦٥ ﴾ تعاليل للنهي عن الجوار ببيان عدم نفعه ، ومن ابتدائية أى لا يلحقكم منا نصره تنجيكم مما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو تجوز به عنه أى لا تمنعون منا . وتعقب بأنه لا يساعده سباق النظم الكريم لأن جوارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريتهم من قبله تعالى ولا سياقه فان قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ إلى آخره صريح في أنه تعاليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفي متوهماً من الغير لعل بعجزه أو بعزة الله تعالى وقوته ، وأنت تعلم أنهم المشركون الذين شركائهم نصب أعينهم ولم يقيد الجوار بكونه إلى الله تعالى وأمر التعليل سهل ، وقد يقال : المعنى على هذا الوجه دعوى الصراخ فانه لا يمنعكم منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبتم أمراً عظيماً وإثماً كبيراً لا يدفعه ذلك ، ثم لا يخفى ما في كلام المتعقب بعد ، والمراد قد كانت آياتي تتلى عليكم قبل أن يأخذ مترفيكم العذاب ﴿ فَكُنْتُمْ ﴾ عند تلاوتها ﴿ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنكُصُونَ ٦٦ ﴾ أى تعرضون عن سماعها أشد الاعراض فضلاً عن تصديقها والعمل بها ، والنكوص الرجوع ، والأعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل ورجوع الشخص على عقبه رجوعه في طريقه الأولى كما يقال رجوع عوده على بدئه ، وجعل بعضهم التقييد بالأعقاب من باب التأكيذ كما في بصرته بعينى بناء على أن النكوص الرجوع قهقري وعلى الأعقاب ، وأياما كان فهو مستعار للاعراض *

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه « تنكصون » بضم الكاف ﴿ مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ ﴾ أى بالبيت الحرام * والباء للسببية . وسوغ هذا الاضمار مع أنه لم يجر له ذكر اشتها استكبارهم وافتخارهم بأنهم خدام البيت وقوامه وهذا ما عليه جمهور المفسرين ، وقريب منه كون الضمير للحرم ، وقال في البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه « تنكصون » وتعقب بأنه لا يفيد كثير معنى فان ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالاً . واعتراض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنه أن في قوله تعالى : « قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ » دلالة عليه عليه الصلاة والسلام ، والباء اما للتعدية على تضمين الاستكبار معنى التكذيب أو جعله مجازاً عنه وإما للسببية لأن استكبارهم ظهر ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم . وجوز أن يعود على القرآن المفهوم من الآيات أو عليها باعتبار تأويلها به وأمر الباء كما سمعت آنفاً ، وجوز أن تكون متعلقة بقوله تعالى : ﴿ سَمَرًا ﴾ أى تسامرون بذكر القرآن والطعن فيه ، وذلك أنهم كانوا يجتمعون حول البيت بالليل يسامرون وكانت عامة سمرهم ذكر القرآن وتسميته سحراً وشعراً ، والمعنى على ذلك وإن لم يعلق به (به) ويجوز على تقدير تعلقه بسامراً عود الضمير على النبي عليه الصلاة والسلام ، وكذا يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هي متعلقة بتهجرون وفيه من البعد ما فيه ، ونصب « سامراً » على الحال وهو اسم جمع كالحاج والحاضر والجامل والباقر ، وقيل : هو مصدر وقع حالاً على التأويل المشهور فهو (م - ٧ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

يشمل القليل والكثير باعتبار أصله ؛ ولا يخفى أن مجيء المصدر على وزن فاعل نادر ومنه العافية والعاقبة .
والسمر في الأصل ظل القمر وسمى بذلك على ما في المطلع لسمرته ، وفي البحر هو ما يقع على الشجر من
ضوء القمر ، وقال الراغب : هو سواد الليل ثم أطلق على الحديث بالليل . وفسر بعضهم السامر بالليل المظلم ،
وكونه هنا بهذا المعنى وجعله منصوبا بما بعده على نزع الخافض ليس بشيء . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس .
وأبو حيرة . وابن محيصن . وعكرمة . والزعفراني . ومحبوب عن أبي عمرو «سمرأ» بضم السين وشد الميم
مفتوحة جمع سامر ، وابن عباس أيضا . وزيد بن علي . وأبورجاء . وأبو نعيم «سمرأ» بزيادة الف بعد الميم
وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك ﴿ تَهْجُرُونَ ٦٧ ﴾ من الهجر بفتح فسكون بمعنى
القطع والترك ، والجملة في موضع الحال أي تاركين الحق أو القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن
ابن عباس تهجرون البيت ولا تعمرونه بما يليق به من العبادة .

وجاء الهجر بمعنى الهذيان كما في الصحاح يقال : هجر المريض يهجر هجرا إذا هذى ؛ وجوز أن يكون المعنى
عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو ما يعم جميع
ذلك . وفي الدر المنصور أن ما كان بمعنى الهذيان هو الهجر بفتح تحتين .

وجوز أن يكون من الهجر بضم فسكون وهو الكلام القبيح ، قال الراغب : الهجر الكلام المهجور لقبحه
وهجر فلان إذا أتى بهجر من الكلام عن قصد وأهجر المريض إذا أتى بذلك من غير قصد . وفي المصباح هجر
المريض في كلامه هذى والهجر بالضم اسم ومصدر بمعنى الفحش من هجر كقتل وفيه لغة أخرى أهجر بالالف
وعلى هذه اللغة قراءة ابن عباس . وابن محيصن . ونافع . وحמיד (تهجرون) بضم التاء وكسر الجيم وهي تبعد
كون (تهجرون) في قراءة الجمهور من الهجر بمعنى القطع .

وقرأ ابن أبي عاصم بالياء على سبيل الالتفات . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس أيضا . وزيد بن علي رضي
الله تعالى عنهم . وعكرمة . وأبو نعيم . وابن محيصن أيضا . وأبو حيرة (تهجرون) بضم التاء وفتح الهاء وكسر
الجيم وشد هاء على أنه من مضاعف هجر من الهجر بالفتح أو بالضم فالمعنى تقطعون أو تهذون أو تفحشون كثيرا .

﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ﴾ الهمزة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام
أي افعلوا ما فعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يتدبروا القرآن ليعلموا بما فيه من وجوه الإعجاز
أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى ﴿ أَمْ جَاءَهُمْ مَالٌ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ٦٨ ﴾ منقطعة ،
ومافيه من معنى بل الاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمزة لانكار الوقوع لا
لانكار الواقع أي بل أجاءهم من الكتاب مالم يأت آباءهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيما وقعوا فيه من
الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة
قديمة له تعالى لا تكاد تذكر وأن مجيء القرآن على طريقته فهم ينكرونه ، وقيل : المعنى أفلم يتدبروا القرآن
ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل ما نزل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمن مالم يأت آباءهم الأولين
حين خافوا الله تعالى فأمنوا به وبكتبه ورسوله وأطاعوه فالمراد بآباءهم المؤمنون كما سمعيل عليه السلام . وعدنان
وتحطان ، وكان وصفهم بالأوليين على هذا لإخراج الأقربين .

وفي الخبر « لا تسبوا مضر . وربيعة فانهما كانا مسلمين ولا تسبوا قسا فانه كان مسلما ولا تسبوا الحرث ابن كعب ولا أسد بن خزيمه ولا تميم بن مر فانهم كانوا على الاسلام وما شككتهم في شيء فلا تشكوا في أن تبعنا كان مسلما » وروى أن ضبة بن أد كان مسلما وكان على شرطة سليمان بن داود عليهما السلام .
وفي الكشف أن جعل فائدة التدبر استعقاب العلم فالهمزة في المنقطعة للتقرير وإثبات انهم مصرون على التقليد فلذلك لم يتدبروا ولم يعلموا ، وإن جعلت الاعتبار والخوف فالهمزة فيها للإنكار أو التقرير تهكما اه فتدبر ، ثم لا يخفى أن إسناد المجيء إلى الامن غير ظاهر ظهور إسناده إلى الكتاب وبهذا تنحط درجة هذا الوجه عن الوجه الأول .

(أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ) اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه آخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أي بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالامانة والصدق وحسن الاخلاق إلى غير ذلك من الكمالات اللاتئة بالانبياء عليهم السلام .

وقد صح أن أبا طالب يوم نكاح النبي ﷺ خطب بمحضر رؤساء مضر . وقريش فقال: الحمد لله الذي جعلنا من ذرية ابراهيم وزرع اسمعيل وضئضئ معد وعنصر مضر وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكم على الناس ثم ان ابن أخى هذا محمد بن عبد الله لا يوزن برجل إلا رجح به فان كان في المال قل فان المال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما آجله وعاجله من مالى كذا وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل .
وفي هذا دليل واضح على أنهم عرفوه صلى الله تعالى عليه وسلم بغاية الكمال وإلا لانكروا قول أبى طالب فيه عليه الصلاة والسلام ما قال .

(فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٦٩) الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخلية في حيز الانكار وما آل المعنى هم عرفوه بالكمال اللائق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ، وتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .
(أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ) انتقال إلى توبيخ آخر والهمزة لانكار الواقع كالاولى أى بل يقولون به جنة أى جنون مع أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلا وأتقبحهم رأيا وأوفرهم رزاة ، وقد روعى في هذه التوبيخات الاربع التي اثنان منها متعلقان بالقراءن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترقى من الأدنى إلى الأعلى كما بينه شيخ الاسلام ، وقوله تعالى . (بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ) اضراب عما يدل عليه ما سبق أى ليس الامر كما زعموا في حق القرآن والرسول ﷺ بل جاءهم بالحق أى بالصدق الثابت الذى لا محيد عنه ، والمراد به التوحيد ودين الاسلام الذى تضمنه القرآن ويجوز أن يراد به القرآن .

(وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ٧٠) لما في جبلتهم من كمال الزيغ والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقيد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تعيير قوميه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فمن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الايمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النفي وفيه بعد ، وكذا ما اختاره من كون ضمير (أكثرهم) للناس كافة لا لقريش فقط فيكون الكلام نظير قوله تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) وقد يقال : حيث كان المراد إثبات الكراهة للحق على سبيل الاستمرار وعلم الله تعالى أن فيهم من يؤمن ويتبع الحق لم يكن بد من تقييد الحكم بالأكثر ، والظاهر بناء على القاعدة الاغلبية في إعادة المعرفة ان الحق الثاني عين الحق الأول ، وأظهر في مقام الاضمار لأنه أظهر في الذم والضمير ربما يتوهم عوده للوسول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام في الأول للعهد وفي الثاني للاستغراق أول للجنس أي وأكثرهم للحق أي حق كان لا لهذا الحق فقط كما ينبئ عنه الاظهار كرهون ، وتخصيص أكثرهم بهذا الوصف لا يقتضي إلا عدم كراهة بعضهم لكل حق من الحقوق وذلك لا ينافي كراهتهم لهذا الحق وفيه بحث إذ لا يكاد يسلم أن أكثرهم كرهون لكل حق ، وكذا الظاهر أن يراد بالحق في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ الحق الذي جاء به النبي ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاسناد مجازيا ، وقيل ما ل المعنى لو اتبع النبي ﷺ أهواءهم فجاءهم بالشرك بدل ما أرسل به ﴿ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ أي لحرب الله تعالى العالم وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه وهو فرض محال من تبديله عليه الصلاة والسلام ما أرسل به من عنده ، وجوز أن يكون المراد بالحق الأمر المطابق للواقع في شأن الألوهية والاتباع مجازا عن الموافقة أي لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبما قرر في قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولعل الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافه أصلا فلا فائدة لهم في هذه الكراهة .

واعترض بأنه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيل : إن ما يوافق أهواءهم هو الشرك في الألوهية لأن قريشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد والذي يستلزمه إنما هو الشرك في الربوبية كما تزعمه الثنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينبئ عنه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) * وجوز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقا أهواءهم لخرجت السموات والأرض عن الصلاح والانتظام بالكلية ، والكلام استطراد لتعظيم شأن الحق مطلقا بأن السموات والأرض ما قامت ولا من فيهن إلا به ولا يخلو عن حسن . وقيل : المراد بالحق هو الله تعالى *

وقد أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن أبي صالح . وحكاه بعضهم عن ابن جريج . والزخشرى عن قتادة . والمعنى عليه لو كان الله تعالى يتبع أهواءهم ويفعل ما يريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه إلها فتفسد السموات والأرض . وهذا مبني على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الحفاجي وذكر أنه قد قام الدليل العقلي عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للإشارة إلى عدم امكان ارسال النبي عليه الصلاة والسلام اليهم بخلاف ما جاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجديهم نفعاً فالقول بأنه بعيد عن مقتضى المقام ليس في محله . وقيل : المعنى عليه لو فعل الله تعالى ما يوافق أهواءهم لاختل نظام العالم لما أن آراءهم متناقضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذي

جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو اتبع) بضم الواو ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بكراهة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى (وانه لذكر لك ولقومك) أى بل آتيناهم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أكل اقبال ويقبلوا ما فيه أكمل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَنْ ذِكْرِهِمْ﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُعْرَضُونَ ٧١﴾ لاعتن غير ذلك بما لا يوجب الاقبال عليه والاعتناء به . وفي وضع الظاهر موضع الضمير . زيد تشنيع لهم وتقريع . والفاء لترتيب ما بعدهما من اعراضهم عن ذكرهم على ما قبلها من الاتيان بذكركم ، ومن فسر (الحق) في قوله تعالى «بل جاءهم بالحق» بالقرآن الكريم قال هنا : في إسناد الاتيان بالذكر إلى نون العظمة بعد إسناده إلى ضميره عليه الصلاة والسلام تنويه بشأن النبي ﷺ وتنبيه على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظمة منه عز وجل . وفي إيراد القرمان الكريم عند نسبته إليه ﷺ بعنوان الحقيقة وعند نسبته إليه تعالى بعنوان الذكر من النكته السرية والحكمة العبقريّة ما لا يخفى فان التصريح بحقيقته المستازمة لحقيقة من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ما قاله المبطلون في شأنه وأما التشریف فانما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين . وقيل : المراد بذكركم ما تمنوه بقولهم «لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكننا عباد الله المخلصين» فكأنه قيل : بل آتيناهم الكتاب الذى تمنوه . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكركم) بألف التأنيث ، ورجح القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فان الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم أو عن كتابهم الذى تمنوه في الشناعة والقباحة • وقيل : إن الوعظ فيه بيان ما يصلح به حال من يوعظ فالتشنيع بالاعراض عنه لا يقصر عن التشنيع بالاعراض عن أحد ذينك الأمرين ولا يخفى ما فيه من المكابرة •

وقرأ ابن أبي اسحق . وعيسى بن عمر . ويونس عن أبي عمرو (بل آتيتهم) بقاء المتكلم ، وابن أبي اسحق . وعيسى أيضا . وأبو حيوة . والجحدري . وابن قطيب . وأبو رجاء (بل آتيتهم) بقاء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو في رواية (ما آتيناهم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة إلى ارتكاب مجاز أو دعوى حذف مضاف كما في قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للمصاحبة . وقرأ قتادة (بذكركم) بالنون مضارع ذكر ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ﴾ متعلق بقوله تعالى (أم يقولون جنة) فهو انتقال إلى توبيخ آخر ، وغير للخطاب لمناسبته ما بعده ، وكان المراد أم يزعمون أنك تسألهم على أداء الرسالة ﴿خَرَجًا﴾ أى جملا فلاجل ذلك لا يؤمنون بك ، وقوله تعالى ﴿فَخَرَّاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه في الدنيا وثوابه في الآخرة تعليل لنفي السؤال المستفاد من الانكار أى لا تسألهم ذلك فان ما رزقك الله تعالى في الدنيا والعقبى خير من ذلك لسعته ودوامه وعدم تحمل منة الرجال فيه ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من تعليل الحكم وتشريفه ﷺ ما لا يخفى • و(الخرج) بازاء الدخل يقال لكل ما يخرج منه إلى غيرك والخراج غالب في الضريبة على الأرض ففيه إشعار

بالكثرة واللزوم فيكون أبلغ ولذلك عبر به عن عطاء الله تعالى ، وكذا على ما قيل من أن الخرج ما تبرعت به والخراج ما لزمك واللزوم بالنسبة إليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل ، وقيل الخرج أعم من الخراج وسأوى بينهما بعضهم *

وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج) وحمزة . والكسائي (خراجا فخراج) للشاكلة . وقرأ الحسن . وعيسى . (خراجا فخرج) وكأن اختيار (خراجا) في جانبه عليه الصلاة والسلام للإشارة إلى قوة تمكنهم في الكفر واختيار (خرجا) في جانبه تعالى للبالغ في حط قدر خراجهم حيث كان المعنى فالشيء القليل منه عز وجل خير من كثيرهم فما الظن بكثيره جل وعلا ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٧٢﴾ تأكيد لخيرية خراجه سبحانه وتعالى فإن كان خير الرازقين يكون رزقه خيراً من رزق غيره *

واستدل الجبائي بذلك على أنه سبحانه لا يساويه أحد في الافضال على عباده وعلى أن العباد قد يرزق بعضهم بعضاً ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٣﴾ تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام ، قال الزنجشيري : ولقد ألزمهم عز وجل الحجة وأزاح عنهم في هذه الآيات بأن الذي أرسل اليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلنه خائق بأن يجتبي مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعى مثل هذه الدعوى العظيمة بباطل ولم يجعل ذلك سلباً إلى النيل من دنياهم واستعطاء أموالهم ولم يدعمهم إلا إلى دين الاسلام الذي هو الصراط المستقيم مع ابراز الممكنون من أدوائهم وهو اخلاصهم بالتدبر والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير برهان وتعلمهم بأنه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النيرة وكراهتهم للحق وإعراضهم عما فيه حفظهم من الذكراه . وهو من الحسن بمكان *

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ هم كفرة قريش المحدث عنهم فيأمر وصفوا بذلك تشنيعاً لهم بما هم عليه من الانهماك في الدنيا وزعمهم أن لا حياة بعدها وإشعار بعلة الحكم فإن الايمان بالآخرة وخوف ما فيها من الدواهي من أقوى الدواعي إلى طلب الحق وسلوك سبيله ، وجوز أن يكون المراد بهم ما يعمهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أولياً ﴿عَنِ الصَّارِطِ﴾ المستقيم الذي تدعو اليه ﴿لَنَّا كُبُونًا ٧٤﴾ أي لعادلون ، وقيل : المراد بالصراط جنسه أي أنهم عن جنس الصراط فضلا عن الصراط المستقيم الذي تدعوهم اليه لنا كبون ، ورجح بانه أدل على كمال ضلالهم وغاية غوايتهم لما أنه ينبيء عن كون ما ذهبوا اليه مما لا يطلق عليه اسم الصراط ولو كان معوجاً ، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراط المستقيم ، وأظن أنه قد نكسب عن الصراط من زعم أن المراد به هنا الصراط الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أي أنهم يوم القيامة عن طريق الجنة لماثلون يمنة ويسرة إلى النار *

﴿وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ﴾ أي من سوء حال ، قيل : هو ما عراهم بسبب أخذه ترفيهم بالعذاب يوم بدر أعنى الجزع عليهم وذلك باحيائهم وإعادتهم إلى الدنيا بعد القتل أي ولورحنائهم وكشفنا ضرهم بارجاع ترفيهم اليهم ﴿لَلْجَوِّ﴾ لتقادوا ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ افراطهم في الكفر والاستكبار وعداوة الرسول

ﷺ والمؤمنين (يَعْمَهُونَ ٧٥) عامهين مترددين في الضلال يقال عمه كمنع وفرح عمها وعموها وعموهة وعمهانا ، وقيل: هو ما هم فيه من شدة الخوف من القتل والسبي ومزيد الاضطراب من ذلك لما رأوا ما حل بمترفيهم يوم بدر وكشفه بأمر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسبيهم بعد أوبنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعيد وقيل: المراد بالضر عذاب الآخرة أى انهم في الرداءة والتمرد إلى أنهم لو رحوا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجأهم فيهم عليه وفيه من البعد ما فيه هـ

واستظهر أبو حيان أن المراد به القحط والجوع الذي أصابهم بدعاء رسول الله ﷺ وذكر أنه مروي عن ابن عباس . وابن جريج ، وقد دعا عليهم ﷺ بذلك في مكة يوم ألقى عليه المشركون وهو قائم يصلي عند البيت سلى جزور فقال: اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ودعا بذلك أيضا بالمدينة ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام مكث شهراً إذا رفع رأسه من الركعة الثانية من صلاة الفجر بعد قوله سمع الله لمن حمده يقول : اللهم انج الوليد بن الوليد . وسلمة بن هشام . وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين بمكة اللهم اشد وطأتك الخ ، وربما فعل ذلك بعد رفعه من الركعة الأخيرة من صلاة العشاء ، وكلتا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلبي في سيرته ، والكثير على أنه الجوع الذي أصابهم من منع ثمانية الميرة عنهم ، وذلك أن ثمانية بن أثال الحنفى جاءت به إلى المدينة سرية محمد بن مسلمة حين بعثها ﷺ إلى بنى بكر ابن كلاب فاسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمرا فلما قدم بطن مكة لى وهو أول من دخلها مليا ومن هنا قال الحنفى :

ومنا الذي لى بمكة معلنا برغم أبى سفيان فى الأشهر الحرم

فأخذته قريش فقالوا : لقد اجترأت علينا وقد صبوت يا ثمانية قال: أسلمت واتبعت خير دين دين محمد ﷺ والله لا يصل اليكم حبة من اليمامة وكانت ريفا لأهل مكة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ثم خرج ثمانية إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئا حتى أضربهم الجوع وأكلت قريش العلهز فكتبت قريش إلى رسول الله ﷺ ألسنت تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين فقد قتلت الآباء بالسيف والابناء بالجوع إنك تأمر بصلة الرحم وأنت قد قطعت أرحامنا فكتب رسول الله ﷺ إلى ثمانية رضى الله تعالى عنه خيل بين قومي وبين ميرتهم ففعل ، وفي رواية أن أبا سفيان جاءه ﷺ فقال : ألسنت الخ ، ووجه الجمع ظاهر وكان هذا قبل الفتح بقليل . وعندى أن (لو) تبعد هذا القول كما لا يخفى ، نعم أخرج ابن جرير . وجماعة عن ابن عباس ما هو نص فى أن قصة ثمانية سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مُمُ بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَكَانُوا ﴾ فما خضعوا بذلك ﴿ لربهم ﴾ لأن له أن يقول : المراد بالخضوع له عز وجل الانقياد لأمره سبحانه والايان به جل وعلا وما كان منهم مع رسول الله ﷺ ليس منه فى شيء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب فى قوله سبحانه (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب) به أيضا لزوم المناقاة بين ما هناك من قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وما هنا من نفي الاستكانة لربهم ونفي التضرع

المستفاد من قوله سبحانه ﴿ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ٧٦ ﴾ إذله أن يقول: الجوار مطلق الصراخ وهو غير الاستكانة لله عز وجل وغير التضرع اليه سبحانه وهو ظاهر، وكذا إذا أريد بالجوار الصراخ باستغاثة بناء على أن المراد بالاستكانة له تعالى ما علمت آنفا من الانقياد لأمره عز وجل وأن التضرع ما كان عن صميم الفؤاد والجوار ما لم يكن كذلك، وكأن التعبير هناك بالجوار للإشارة إلى أن استغاثتهم كانت أشبه شيء بأصوات الحيوانات، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين، وعبر في التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفي لا نفي الدوام أي وليس من عادتهم التضرع اليه تعالى أصلا، ولو حمل ذلك على نفي الدوام كما هو الظاهر لا يرد ما يترجم من المناقاة بين قوله تعالى (إذا هم يحأرون) وقوله سبحانه (وما يتضرعون) أيضا، واستكان استفعل من الكون، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون كاستحجر ثم غلب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفا، وقال أبو العباس أحمد بن فارس: سئلت عن ذلك في بغداد لما دخلتها زمن الإمام الناصر وجمع لي علماءها فقلت واستحسن مني: هو مشتق من قول العرب: كنت لك إذا خضعت وهي لغة هذيلية وقد نقلها أبو عبيدة في الغريبين وعليه يكون من باب قر واستقر، ولا يجعل من استفعل المبني للبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد في الآية حينئذ المبالغة في النفي لانفي المبالغة، وقيل هو من السكين اللحمية المستبطنة في الفرج لذلة المستكين، وجوز الزمخشري أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما في قوله:

وأنت من الغوائل حين ترمى ومن ذم الرجال بمتزاح

وقوله: أعوذ بالله من العقرب الشائلات عقد الاذنان

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبأنه لم يعهد كونه في جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس مما فيه اشباع ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ من عذاب الآخرة كما ينبي عنه التحويل بفتح الباب والوصف بالشدة وإلى هذا ذهب الجبائي، و(حتى) مع كونها غاية للنفي السابق مبتدأ لما بعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل: هم مستمررون على هذه الحال حتى إذا فتحنا عليهم يوم القيامة بابا ذا عذاب شديد ﴿ إِذَا هُمْ فِيهِ ﴾ أي في ذلك الباب أوفى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال ﴿ مَبْلُسُونَ ٧٧ ﴾ متحIRON آيسون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون. لا يفترونهم وهم فيه مبلسون) وقيل: هذا الباب استيلاء النبي ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد آيسوا في ذلك اليوم من كل ما كانوا يتوهمونه من الخير. وأخرج ابن جرير أنه الجوع الذي أكلوا فيه العلهز. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه القتل يوم بدر. وروت الامامية - وهم بيت الكذب - عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به في الرجعة، ولعمري لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالا بعيدا، والوجه في الآية عندي ما تقدم، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيتهما ادعى أن فيها اخبارا عن المستقبل بالماضي للدلالة على تحقق الوقوع.

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ ﴾ لتحسوا بها الآيات التنزيلية والتكوينية ﴿ وَالْآفُودَةَ ﴾ لتفكروا

بها في الآيات وتستدلوا بها إلى غير ذلك من المنافع ، وقدم السمع لكثرة منافعه ، وأفرد لأنه مصدر في الأصل ولم يجمعه الفصحاء في الأكثر ، وقيل : أفرد لأنه يدرك به نوع واحد من المدركات وهو الاصوات بخلاف البصر فإنه يدرك به الاضواء والالوان والاكوان والاشكال وبخلاف الفؤاد فإنه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية إشارة إلى الدليل الحسى والعقلى ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم فذكر فما في العهد من قدم ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أى شكراً قليلاً تشكرون تلك النعم الجليلة لأن العمددة في الشكر صرف تلك القوى التى هى فى أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هى له فنصب (قليلاً) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، وجوز أن تكون بمعنى النقي بناء على أن الخطاب للمشركين على سبيل الالتفات ، وقيل : هو للمؤمنين خاصة وليس بشئ ، والاولى عندى كونه للمشركين خاصة مع جواز كون القلة على ظاهرها كما لا يخفى على المتدبر ، و(ما) علا سائر الاقوال مزيدة للتأكيد •

﴿ وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى خلقكم وبثكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أى تجمعون يوم القيامة بعد تفرقكم لا إلى غيره تعالى فإلحكم لا تؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشاركه فى ذلك شئ من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أى هو سبحانه وتعالى المؤثر فى اختلافهما أى تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أى يتردد عليه بالمجئ والذهاب أو تخالفهما زيادة ونقصا ، وقيل : المعنى لأمره تعالى وقضائه سبحانه اختلافهما فى الكلام مضاف . مقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أى ألا تفكرون فلا تعقلون أو أتفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن الكل صار منا وأن قدرتنا تعم جميع الممكنات التى من جماعتها البعث . وقرأ أبو عمرو فى رواية (يعقلون) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذلك •

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمرة يقتضيه المقام أى فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أى آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من المبهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَمَا بَاؤُنَا هَذَا ﴾ البعث ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إسناده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وصح ذلك بالنسبة اليهم لأن الانبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقا به من حيث إسناده إلى آباؤهم لا اليهم أى ووعدنا آباؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالا من آباؤنا أى كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أى ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أى أكاذيبهم التى سطورها جمع أسطورة كاحدوثة وأعجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أسطار جمع سطر كفرس وأفراس ، والاول كما قال الزمخشري أوفق لأن جمع المفرد أولى وأقرب ولأن بنية أفعولة تجىء لما فيه التلوى فيكون حينئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَهَنَ فِيهَا ﴾ من المخلوقات تغليبا للعقلاء على غيرهم (م - ٨ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٤ ﴾ جوابه مخدوف ثقة بدلالة الاستفهام عليه أى إن كنتم من أهل العلم ومن العقلاء أو عالمين بذلك فاخبروني به . وفى الآية من المبالغة فى الاستهانة بهم وتقرير فرط جهالتهم ما لا يخفى . ويقوى هذا أنه أخبر عن الجواب قبل أن يجيبوا فقال سبحانه : ﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَةٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُنَّ مِنْ أَجْزَالِ الْغَيْبِ ٨٥ ﴾ أى أتعلمون أو أتقولون ذلك فلا تتذكرون أى من فطر الأرض ومن فيها ابتداء قادر على إعادتها ثانياً فإن البدء ليس بأهون من الإعادة بل الأمر بالعكس فى قياس المعقول . وقرئ (تتذكرون) على الأصل ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٨٦ ﴾ أعيد لفظ الرب تنويهاً بشأن العرش ورفعاً لمحلّه من أن يكون تبعاً للسّموات وجوداً وذكرأ . وقرأ ابن محيصن (العظيم) بالرفع نعتاً للرب . ﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَةٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُنَّ مِنْ أَجْزَالِ الْغَيْبِ ٨٥ ﴾ قرأ أبو عمرو . ويعقوب بغير لام فيه وفيما بعده ولم يقرأ على ما قيل فى السابق بترك اللام والقراءة بغير لام على الظاهر وباللام على المعنى وكلا الأمرين جائزان فلو قيل : من صاحب هذه الدار فقيل : زيد كان جواباً عن لفظ السؤال ، ولو قيل : لزيد لكان جواباً على المعنى لأن معنى من صاحب هذه الدار؟ لمن هذه الدار وكلا الأمرين وارد فى كلامهم ، أنشد صاحب المطلع :

إذا قيل من رب المزالف والقرى ورب الجياد الجرد قلت لخالد

وأنشد الزجاج وقال السائلون لمن حفرتم فقال المخبرون لهم وزير

﴿ قُلْ ﴾ إخمأ لهم وتوبيخاً ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧ ﴾ أى أتعلمون ذلك ولا تتقون أنفسكم عقابه على ترك العمل بموجب العلم حيث تكفرون به تعالى وتنكرون ما أخبر به من البعث وتثبتون له سبحانه شريكاً • ﴿ قُلْ مَنْ يَدَّ يَدَهُ مَلَكَوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ مما ذكر وما لم يذكر ، وصيغة المملوك للمبالغة فى الملك فالمراد به الملك الشامل الظاهر ، وقيل : المالكية والمديرية ، وقيل : الخزانة ﴿ وَهُوَ يُجِيرُ ﴾ أى يمنع من يشاء من يشاء ﴿ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾ ولا يمنع أحد منه جل وعلا أحداً ، وتعدية الفعل بعلى لتضمنه معنى النصرة أو الاستعلاء . ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ ﴾ تسكير لاستهانتهم وتجهيلهم على مامر ﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَةٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُنَّ مِنْ أَجْزَالِ الْغَيْبِ ٨٩ ﴾ فأتى تسحرون ٨٩ كيف أو من أين تخدعون وتصرفون عن الرشد مع علمكم به إلى ما أنتم عليه من البغى فان لا يكون مسحوراً مختل العقل لا يكون كذلك ، وهذه الآيات الثلاث اعنى (قل لمن) إلى هنا على ما قرر فى الكشف تقرير للسابق وتمهيد لللاحق وقد روى فى السؤال فيها قضية الترقى فسئل عن له الأرض ومن فيها ، وقيل : (من) تغليبا للعقلاء ولأنه يلزم أن يكون له غيرهم من طريق الأولى ثم سئل عن له السموات والعرش العظيم والأرض بالنسبة إليه كلا شئ ثم سئل عن يده ملكوت كل شئ فأتى بأعم العام وكلمة الاحاطة وأوثر المملوك وهو الملك الواسع ، وقيل : (بيده) تصويراً وتخخيلاً وكذلك روى هذه النكتة فى الفواصل فعيروا أولاً بعدم التذكر فان أيسر النظر يكفى فى انحلال عقدهم ثم بعدم الاتقاء وفيه وعيد ثم بالتعجب من خدع عقولهم فتخيّل الباطل

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف .

(بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ) إضراب عن قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) والمراد بالحق الوعد بالبعث وقيل : ما يعمه والتوحيد ويدل على ذلك السياق . وقرئ (بل أتيتهم) بتاء المتكلم . وقرأ ابن أبي اسحق بتاء الخطاب (وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٩٠) في قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو في ذلك وقولهم بما ينافي التوحيد (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ) لتنزهه عز وجل عن الاحتياج وتقديسه تعالى عن مماثلة أحد *

(وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) يشاركه سبحانه في الألوهية (إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) أى لا سبب بالذى خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر (وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ولوقع التحارب والتغالب بينهم كما هو الجارى فيما بين الملوك والتالى باطل لما يازم من ذلك نفى الوهية الجميع أو الوهية ماعدا واحدا منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يازم أن لا يكون بيده تعالى وحده ملكوت كل شيء وهو باطل فى نفسه لما برهن عليه فى الكلام وعند الخصم لأنه يقول باختصاص ملكوت كل شيء به تعالى كما يدل عليه السؤال والجواب السابقان آنفا كذا قيل ، ولا يخفى أن اللزوم فى الشرطية المفهومة من الآية عادى لاعتقلى ولذا قيل : إن الآية إشارة إلى دليل اقناعى للتوحيد لا قطعى *

وفى الكشف قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأنيده أن الآية برهان نير على توحيده سبحانه ، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات أو الأجزاء الكمية فبينة الانتفاء لا يذاتها بالامكان ، وأما التعدد مع الاتحاد فى الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه فيلزم الامكان ، ثم المميزان فى الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان ممكنان مفتقران فى الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة ، وكذلك الافتقار فى كمال ما للوجود يوجب الامكان لا يجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة واقتضائه التركيب والامكان * ومن هنا قال العلماء : إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر ومع الاختلاف فى الماهية يازم أن لا يكون المرجح مرجحا أى لا يكون الإله إلها لأن كل واحد واحد من الممكنات اناستقلا بترجيحه لزم توارده العلتين التامتين على معلول شخصى وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلها يوجب الافتقار إليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح فى حالة واحدة ، وإن تعاونا فكمثل إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الإيجاد والافتقار إلى الآخر ، وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار إليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بمخصص يخصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار إليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجهين الأولين أعنى الافتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم مخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما ، وإلى المحال الأول الإشارة بقوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق) وهو لازم على تقدير التخالف فى الماهية واختصاص كل ببعض ، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة ، وإلى

الثاني الإشارة بقوله سبحانه (ولعلا بعضهم على بعض) أى إما مطلقا وإما من وجه فيكون العالى هو الاله أو لا يكون ثم إله أصلا وهذا لازم على تقديرى التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره فهو تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر ، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أولاً فاعلا بالاختيار أولاً ، وليس برهان الوحدة مبنيًا على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازى قدس سره انتهى ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ، وربما يورد عليه بعض مناقشات تندفع بالتأمل الصادق . وما أشرنا اليه من ان فهم قضية شرطية من الآيات ظاهر جدا على ما ذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام قبلها لو مقدرة إن لم تكن ظاهرة نحو (إذا لذهب كل إله بما خلق) فكأنه قيل : لو كان معه ماله كما تزعمون لذهب كل الخ *

وقال أبو حيان : إذا حرف جواب وجزاء ويقدر قسم يكون (لذهب) جوابا له ، والتقدير والله إذا أى ان كان معه من إله لذهب وهو فى معنى ليذهبن كقوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحا فإراه مصفرا لظلوا) أى ليظان لأن إذا تقتضى الاستقبال وهو كما ترى ، وقد يقال : إن إذا هذه ليست الكلمة المعهودة وإنما هى إذا الشرطية حذفت جملتها التى تضاف اليها وعوض عنها التنوين كما فى يومئذ والأصل إذا كان معه من إله لذهب الخ ، والتعبير باذا من قبيل مجازاة الخصم ، وقيل : (كل إله) لما أن النفى عام يفيد استغراق الجنس و(ما) فى (بما خلق) موصولة حذف عائدها كما أشرنا اليه *

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تكلف لا يخفى . ولم يستدل على انتفاء اتخاذ الولد إما لغاية ظهور فساد أوللا كتفاء بالدليل الذى أقيم على انتفاء أن يكون معه سبحانه إله بناء على ما قيل ان ابن الاله يلزم أن يكون الها اذ الولد يكون من جنس الوالد وجوهره وفيه بحث ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (٩١)﴾ مبالغة فى تنزيهه تعالى عن الولد والشريك ، ومما موصولة وجوز أن تكون مصدرية . وقرئ (تصفون) بناء الخطاب ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أى كل غيب وشهادة ، وجر (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفته لأنه أريد به الثبوت والاستمرار فيتعرف بالاضافة *

وقرأ جماعة من السبعة . وغيرهم برفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو عالم ، والجر أجود عند الأخفش والرفع أبرع عند ابن عطية ، وأياما كان فهو على ما قيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشركين فى تفردته تعالى بذلك . وفى الكشف أن فى قوله سبحانه (عالم) الخ إشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلو أولزوم الجهل الذى هو نقص وضد العلو لأن المتعدين لا سبيل لهما الى أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه بالضرورة وهو نوع جهل وقصور ، ثم علمه به يكون انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون فى احدى صفات الكمال - أعنى العلم - مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان ﴿فَتَعَالَى﴾

الله ﴿عَمَّا يُشْرُكُونَ (٩٢)﴾ تفريع على كونه تعالى عالما بذلك فهو كالنتيجة لما أشار اليه من الدليل * وقال ابن عطية : الفاء عاطفة كأنه قيل علم الغيب والشهادة فتعالى كما تقول زيد شجاع فعظمت منزلته على معنى شجع فعظمت ، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف ﴿قُلْ رَبِّ أُمَّتَيْنِ﴾

أى ان كان لابد من أن ترينى لأن ما والنون زیدتا للتأکید ﴿مَا يُوعَدُونَ ٩٣﴾ أى الذى یوعدونه من العذاب الدنیوی المستأصل وأما العذاب الاخرى فلا یناسب المقام ﴿رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِی فِی الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ ٩٤﴾ أى قرینا لهم فیما هم فیہ من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمیر للإشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقبل الجزاء مبالغۃ فی الابتہال والتضرع ، واختیر لفظ الرب لما فیہ من الایذان بأنه سبحانه المالك الناظر فی مصالح العبد ، وفی أمره ﷺ أن یدعو بذلك مع أنه علیہ الصلاة والسلام فی حرز عظیم من أن یجعل قرینا لهم ایذان بکمال فظاعة العذاب الموعود وكونه بحیث یجب أن یتعید منه من لا یکاد یمکن أن یحیی به . وهو متضمن رد انکارهم العذاب واستعجالهم به علی طريقة الاستهزاء .

وقیل أمر ﷺ بذلك هضما لنفسه وإظهارا لکمال العبودیة ، وقیل لأن شؤم الکفرة قد یحیی بمن سواهم کقوله تعالى (واتقوا فتنة لا تصیبن الذین الذین ظلموا منکم خاصة) وروی عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له فی أمته (١) نقمة ولم یطلعه علی وقتها أهو فی حیاته أم بعد ما فأمره بهذا الدعاء .

وقرأ الضحاک . وأبو عمران الجونی (ترئی) بالهمز بدل الیاء وهو کما فی البحر إبدال ضعیف •

﴿وَإِنَّا عَلَىٰ أَنْ نُزِیْكَ مَا نَعْدُهُمْ﴾ من العذاب ﴿لَقَادَرُونَ ٩٥﴾ ولکننا لا نفعل بل تؤخره عنهم لعلنا بأن بعضهم أو بعض اعقابهم سیؤمنون أو لأننا لا نعذبهم وأنت فیهم ، وقیل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم یوم بدر أو فتح مکة ، قال شیخ الاسلام : ولا یخفى بعده فإن المتبادر أن یمکن ما یمستحقونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا یظهر علی یدیه ﷺ للحكمة الداعیة الیه •

﴿إِدْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ﴾ أى ادفع بالحسنة التى هی أحسن الحسنات التى یدفع بها ﴿السَّيِّئَةُ﴾ بأن تحسن إلى المسیء فی مقابلتها ما استطعت ، ودون هذا فی الحسن أن یحسن الیه فی الجملة ، ودونه أن یمسح عن إساءته فقط ، وفی ذلك من الحث له صلى الله تعالى علیه وسلم إلى ما یلیق بشأنه الکریم من حسن الاخلاق ما لا یخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لما کان (أحسن) والمفاضلة فیہ علی حقیقتها علی ما ذکرنا وهو وجه حسن فی الآیة ، وجوز أن تعتبر المفاضلة بین الحسنة والسيئة علی معنى أن الحسنة فی باب الحسنات أزید من السيئة فی باب السيئات ویطرد هذا فی کل مفاضلة بین ضدین کقولهم : العسل أحلى من الخل فانهم یعنون أنه فی الاصناف الحلوة أیز من الخل فی الاصناف الحامضة ، ومن هذا القبیل ما یحکی عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش فی حجر فلان فما زال یعلو وأسفل حتی استوینا فانه عنى استواءهما فی بلوغ کل منهما الغایة حیث بلغ هو الغایة فی التدلی والاعمش الغایة فی التعلی ، وعلى الوجهین لا یتمین هذا الاحسن وكذا السيئة •

وأخرج ابن أبی حاتم . وأبو نعیم فی الحلیة عن أنس أنه قال فی الآیة : یقول الرجل لایخیه ما لیس فیہ فیقول : إن كنت کاذبا فأنا أسأل الله تعالى أن یغفر لك وإن كنت صادقا فأنا أسأل الله تعالى أن یغفر لی •

وقیل : التى هی أحسن شهادة أن لا إله إلا الله والسيئة الشرك ، وقال عطاء . والضحاک : التى هی أحسن

السلام والسيئة الفحش ، وقيل : الاول الموعظة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قبيل التمثيل ، والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب ما لم يؤد إلى تلم الدين والازراء بالمروءة ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ ﴾ أى بوصفهم إياك أو بالذى يصفونك به مما أنت بخلافه ، وفيه وعيد لهم بالجزاء والعقوبة وتسليمه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإرشاد له عليه الصلاة والسلام إلى تفويض أمره إليه عز وجل ، والظاهر من هذا أن الآية آية موادة فافهم •

﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ٩٧ ﴾ أى وساوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهي جمع همزة ، والهمز النخس والدفع بيد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض لحديدة تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو لتثب ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصي لما بينهما من الشبه الظاهر ، والجمع للمرات أو لتنوع الوسوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أى من حضورهم حولي في حال الاحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحال حلول الأجل كما روى عن عكرمة لأنها أخرى الاحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزع عند النزع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفي الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة في التحذير من ملابتهم ، وإعادة الفعل مع تكرير النداء لظاهر حال الاعتناء بالمأمور به وعرض نهاية الابتهاج في الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رسول الله ﷺ يعلمنا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون » ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين تهمزهم الشياطين وتحضرم حتى إذا جاء النخ ، ونظير ذلك قوله : « فيأعجبا حتى كليب تسبني » فان التقدير يسبني كل الناس حتى كليب إلا أنه حذف الجملة هنا لدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثانى على معنى إن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قيل : لا يزالون على سوء المقالة والطعن في حضرة الرسالة حتى إذا النخ ، وقوله تعالى (وقل رب) النخ اعتراض مؤكد للاغضاء المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتي هي أحسن) النخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الاول أو على (يشركون) وليس بشيء •

وجوز الزمخشري أن يكون مرورا على قوله تعالى (ولهم لكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كالأعراض تحقيقا لكذبهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لاغاية لما قبلها . وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لاتفارقها الغاية ، والظاهر الذى لا ينبغي العدول عنه أن ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ، والمراد من مجيء الموت ظهور أماراته أى إذا ظهر لأحدهم أى أحد كان منهم أمارات الموت وبدأت له أحوال

الآخرة ﴿قَالَ﴾ تحسراً على ما فرط في جنب الله تعالى ﴿رَبِّ اَرْجِعُونِ ۙ﴾ أى رددنى إلى الدنيا ، والواو لتعظيم المخاطب وهو الله تعالى كما في قوله :

ألا فارحمونى ياإله محمد فان لم أكن أهلاً فانت له أهل

وقول الآخر : وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا برداً (١)

والحق أن التعظيم يكون في ضمير المتكلم والمخاطب بل والغائب والاسم الظاهر وإنكار ذلك غير رضى والايهام الذى يدعيه ابن مالك هنا لا يلتفت اليه ، وقيل: الواو لتكون الخطاب للملائكة عليهم السلام والكلام على تقدير مضاف أى ياملائكة ربى ارجعونى ، وجوز أن يكون (رب) استغاثة به تعالى و(ارجعونى) خطاب للملائكة عليهم السلام ، وربما يستأنس لذلك بما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن جريح قال : زعموا أن النبي ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . إن المؤمن إذا عين الملائكة قالوا : نرجعك إلى دار الدنيا ؟ قال : إلى دار الهموم والأحزان بل قدوما إلى الله تعالى وأما الكافر فيقولون له نرجعك ؟ فيقول : رب ارجعونى ، وقال المازنى : جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال : رب ارجعنى ارجعنى ارجعنى ، ومثل ذلك تثنية الضمير فى قفانبك ونحوه *

واستشكل ذلك الحفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلاً ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل تركيبه الذى فيه حقيقة فإذا كان مجازاً فمن أى أنواعه وكيف دلالة على المراد وماعلاقته وإلا فهو مما لا وجه له . ومن غريبه أن ضميره كان مفرداً واجب الاستتار فصار غير مفرد واجب الاظهار ثم قال : لم تزل هذه الشبهة قديماً فى خاطرى والذى خطر لى أن لنا استعارة أخرى غير ما ذكر فى المعانى والكونها لا علاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لنكتة بقطع النظر عن معناه وهو كثير فى الضمائر كاستعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر فى كفى به حتى لزم انتقاله عن صفة إلى صفة أخرى ومن لفظ إلى آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فانه غير الضمائر المستترة إلى ضمير جمع ظاهر فلزم الاكتفاء بأحد الفاظ الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرار الفعل قائماً مقامه فى التأكيد من غير تجوز فيه . ولا بن جنى فى الخصائص كلام يدل على ما ذكرناه فتأمل انتهى كلامه *

ولعمري لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزيل المخاطب الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويتبع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما كون (ارجعونى) مثلاً بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا فى نحو - قفانبك - لا يتسنى إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير التثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ، ولم يخطر لى أنى رأيت فليتبع وليتدبر ﴿لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾ أى فى الايمان الذى تركته ، ولعل للترجى وهو اما راجع للعمل والايمان لعله بعدم الرجوع أو للعمل فقط لتحقيق ايمانه ان رجع فهو كما فى قولك : لعلى أربح فى هذا المال أو كقولك : لعلى أبني على أس أى أسس ثم أبني ، وقيل : فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مفارقة ذلك تركاله ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل .

وفي البرهان حكى البغوي عن الواقدي أن جميع ما في القرآن من لعل فانها للتعليل الا قوله تعالى :
(لعلكم تخلصون) فانها للتشبيه .

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدي عن أبي مالك نحوه ، ثم ان طلب الرجعة ليس من خواص الكفار . فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مانع الزكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة عند الموت . وأخرج الديلمي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ إذا حضر الانسان الوفاة يجمع له كل شيء يمنع عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول (رب ارجعوني لعلني أعمل صالحا فيما تركت) ، وهذا الخبر يؤيد أن المراد بما تركت المال ونحوه (كلا) ردع عن طلب الرجعة واستبعاد لها (أنها) أي قوله (رب ارجعوني) الخ (كلمة هو قائلها) لا محالة لا يخليها ولا يسكت عنها لاستيلاء الحسرة وتسلب الندم عليه فتقديم المسند اليه لا تقوى أو هو قائلها وحده فالتقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه لا يجاب اليها ولا تسمع منه بتنزيل الاجابة والاعتداد بمنزلة قولها حتى كأن المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا متداول فيقول من كلمه صاحبه بما لا جدوى تحته : اشتغل أنت وحدك بهذه الكلمة فتكلم واستمع يعني أنها بما لا تسمع منك ولا تستحق الجواب . والكلمة هنا بمعنى الكلام كما في قولهم : كلمة الشهادة وهي في هذا المعنى مجاز عند النحاة . وأما عتد اللغويين فقليل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور .

والظاهر أن (كلا) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جداً من زعم أن (كلا) من قول من عاين الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم (ومن ورآئهم) أي أمامهم وقد مر تحقيقه ، والضمير لا حدم والجمع باعتبار المعنى لأنه في حكم كلهم كما أن الأفراد في الضمائر الأولى باعتبار اللفظ (برزخ) حاجز بينهم وبين الرجعة (إلى يوم يبعثون) من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يلج الجمل في سم الخياط) وعن ابن زيد أن المراد من ورآئهم حاجز بين الموت والبعث في القيامة من القبور باق إلى يوم يبعثون ، وقيل : حاجز بينهم وبين الجزاء التام باق إلى يوم القيامة فإذا جاء ذلك اليوم جوزوا على أتم وجه (فإذا نفخ في الصور) لقيام الساعة وهي النفخة الثانية التي يقم عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فإذا نفخ في الأجساد أرواحها على أن الصور جمع صورة على نحو بسر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عياض (في الصور) بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (في الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور في هاتين القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعاً والأصل توافق معاني القراءات ، ولا تنافي بين النفخ في الصور بمعنى القرن الذي جاء في الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ في الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ عند ذلك (فلا أنساب بينهم يومئذ) أي يوم إذ نفخ في الصور كما هي بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفعهم شيئاً فهي منزلة منزلة العدم لعظم الهول واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيه . وقد أخرج ابن المبارك في الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية . وابن عساكر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين

وفي لفظ «يؤخذ بيد العبد أو الأمة يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ثم ينادى مناد إلا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت إلى حقه - وفي لفظ - من كان له مظلمة فليجيء ليأخذ حقه فيفرح والله المرء أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً ومصدق ذلك في كتاب الله تعالى (فاذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم)» وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمهم وغيرهم، وقيل: هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبه صلى الله عليه وسلم.

فقد أخرج البزار والطبراني والبيهقي وأبو نعيم والحاكم والضياء في المختارة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي» * وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً، وأخرج ابن عساكر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو خبر مقبول لا يكاد يرد إلا من في قلبه شائبة نصب، نعم ينبغى القول بأن نفع نسبه صلى الله عليه وسلم إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والعياذ بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلاً، وقد يقال: إن هذا الخبر لا يناهض إرادة العموم في الآية بأن يكون المراد نفي الالتفات إلى الانساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسبما يؤذن به الفاء الجزائية فإنها على المختار تدل على التعقيب ويكون المراد تهويل شأن ذلك الوقت ببيان أنه يذهل فيه كل أحد عن بينه وبينه نسب ولا يلتفت إليه ولا يخطر هو بباله فضلاً عن أنه ينفعه أولاً ينفعه، وهذا لا يدل على عدم نفع كل نسب فضلاً عن عدم نفع نسبه صلى الله عليه وسلم، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكي عن الجبائي أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالانساب كما يفتخر بها في الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فحيث لم يفتخر بها تمت كانت كأنها لم تكن، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى (فلا أنساب) من باب المجاز *

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أي فلا أنساب نافعة أو ملتفتا إليها أو مفتخرا بها وليس بذاك، والظاهر

أن العامل في (يومئذ) هو العامل في (بينهم) لا (انساب) لما لا يخفى ﴿وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ١٠١﴾ أي ولا يسأل بعضهم بعضاً عن حاله وعن هو ونحو ذلك لاشتغال كل منهم بنفسه عن الالتفات إلى أبناء جنسه وذلك عقيب النفخة الثانية من غير فصل أيضاً فهو مقيد بيومئذ وإن لم يذكر بعده اكتفاء بما تقدم، وكان كلا الحكمين بعد تحقق أمر تلك النفخة لديهم ومعرفة أنها لماذا كانت، وحينئذ يجوز أن يقال: إن قولهم (من بعثنا من مرقداً) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال، ويحتمل أن كلا الحكمين في مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شيء الانساب وغيرها كالنائم إذا صبح به صيحة مفزعة فهب من منامه فزعا ذاهلاً عن عنده مثلاً فإذا سكن روعهم في الجملة قال قائلهم (من بعثنا من مرقداً) وقيل: لا نسلم أن قولهم (من بعثنا من مرقداً) أنه كان بطريق التساؤل، وعلى الاحتمالين لا يشكل هذا مع قوله تعالى في شأن الكفرة يوم القيامة «وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون» وفي شأن المؤمنين (فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فإن تسأؤل الكفرة المنفى في موطن وتساؤلهم المثبت في موطن آخر ولعله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير، وكذا تسأؤل المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فإنه في الجنة كما يرشده إليه الرجوع إلى ما قبل الآية، وقد يقال: إن التساؤل المنفى هنا تسأؤل التعارف ونحوه بما يترتب عليه دفع مضرة

أو جلب منفعة والتساؤل المثبت لأهل النار تساؤل وراء ذلك وقد بيّنه سبحانه بقوله عز من قائل (قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين) الآية، وقد بين جل وعلا تساؤل أهل الجنة بقوله سبحانه « قال قائل منهم إني كان لي قرين » الآية ، وهو أيضا نوع آخر من التساؤل ليس فيه أكثر من الاستئناس دون دفع مضرة عمن يتكلم معه أو جلب منفعة له •

وقيل المنفى التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا بها، والمراد أنهم لا تنفع في نفسها وعندهم والآية في شأن الكفرة وتساؤلهم المثبت في آية أخرى ليس تساؤلا بالانساب وهو ظاهر فلا إشكال . وروى جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه سئل عن وجه الجمع بين النفي هنا والاثبات في قوله سبحانه (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فقال : إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الأرض شيء واثباته في النفخة الثانية ، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى (فاذا نفخ في الصور) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه إحدى روايتين عنه رضى الله تعالى عنه ، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية ، وحينئذ يختار في وجه الجمع أحد الأوجه التي أشرنا إليها . وقرأ ابن مسعود (ولا يساءلون) بتشديد السين ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موزونات حسناته من العقائد والأعمال ، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قد مر • والمعنى عليه من ثقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٢ ﴾ الفائزون بكل مطلوب الناجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موازين أعماله الحسنة أو أعماله التي لا وزن لها ولا اعتداد بها وهى أعماله السيئة كذا قيل ؛ وهو مبنى على اختلافهم في وزن أعمال الكفرة فمن قال به قال بالأول ومن لم يقل به قال بالثاني ، وقد تقدم الكلام في نظير هذه الآية في سورة الاعراف فتذكر •

﴿ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها ، واسم الإشارة في الموضعين عبارة عن الموصول ، وجمعه باعتبار معناه كما أن أفراد الضميرين في الصلتين باعتبار لفظه • ﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم خالدون في جهنم ، والجملة اما استئنافية جىء بها لبيان خسرانهم أنفسهم ، وإما خبر ثان لأولئك أيضا ، وجوز أن يكون (الذين) نعما لاسم الإشارة و(خالدون) هو الخبر ، وقيل : (خالدون) مع معموله بدل من الصلة ، قال الخفاجي : أى بدل اشتغال لأن خلودهم في جهنم يشتمل على خسرانهم ، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون في جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الإبدال من الصلة ، وظاهر صنيع المخشري يقتضى ترجيح هذا الوجه وليس عندى بالوجه كما لا يخفى وجهه . وتعقب أبو حيان القول بأن (في جهنم خالدون) بدل فقال : هذا بدل غريب وحقيقته أن يكون البدل ما يتعلق به (في جهنم) أى استقروا ، وكأنه من بدل الشيء من الشيء وهما لمسمى واحد على سبيل المجاز لأن من خسر نفسه استقر في جهنم ، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق (في جهنم) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وبقاء (خالدون) مفاتا مما لا ينبغي أن يلتفت إليه مع ظهور الوجه الذى لا تكلف فيه ، وقوله تعالى : ﴿ تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أو مستأنفة ، واللفح مس لهب النار الشيء . وهو كما قال الزجاج أشد من النفع تأثيرا ، والمراد تحرق وجوههم النار ، وتخصيص الوجوه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء في بيان حالها أخرج عن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل •
 ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْحُونِ ١٠٤﴾ متقاصو الشفاء عن الاسنان من أثر ذلك اللفح . وقد صح من رواية الترمذى .
 وجماعة عن أبي سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال فى الآية « تشويه النار فتقاص
 شفته العليا حتى تباغ وسط رأسه وتسترخى شفته السفلى حتى تضرب سرتة » وأخرج ابن مردويه . والضياء
 فى صفة النار عن أبي الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ فى قوله تعالى (تلفح) الخ : تلفحهم لفحة فتسيل
 لحومهم على أعقابهم ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الكلوح بسور الوجه وتقطيعه . وقرأ أبو حيو .
 وأبو بحرية . وابن أبى عبة (كحون) بغير ألف جمع كلح كحذر ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ على اضمحار
 القول أى يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لما به استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتي تتلى عليكم
 فى الدنيا ﴿فَكُنتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ١٠٥﴾ حينئذ ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ أى استولت علينا وملكتنا
 شقاوتنا التى اقتضاها سوء استعدادنا لىومئذ إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبل فى اختياره « شقاوتنا »
 بفتح الشين . وقرأ عبد الله . والحسن . وقادة . وحمزة . والكسائى . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفرانى
 وابن مقسم (شقاوتنا) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن فى رواية خالد بن حوشب
 عنه (شقاوتنا) بالالف وكسر الشين وهى فى جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء
 العاقبة التى علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجمهور المعتزلة ، وعن الاشاعرة أن المراد
 بها ما كتبه الله تعالى عليهم فى الازل من الكفر والمعاصى ، وقال الجبائى : المراد بها الهوى وقضاء اللذات مجازا
 من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأياما كان فنسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك فى
 الكلام استعارة مكنية تخيلية ؛ ولعل الأولى أن يخرج الكلام مخرج التمثيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال
 فى الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه فى
 أنفسهم فكأنهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ﴿وَكُنَّا﴾ بسبب ذلك ﴿قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦﴾
 عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فما تنسب إلى حيف فى تعذيبنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما علمه
 الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أى غلب علينا ما كتبته علينا من الشقاوة وكنا فى علمك قوما ضالين
 أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكنا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بآياتك لا قدرة لنا على
 رفعه والالزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل فى نفسه لا يصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب
 الا ما علم وما علم الا ما هم عليه فى نفس الامر من سوء الاستعداد المؤدى إلى سوء الاختيار فان العلم على ما حقق
 فى موضعه تابع للمعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم •

﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ١٠٧﴾ أى ربنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا
 بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصى فانا متجاوزون الحد فى الظلم لأن اجترأهم على هذا الطلب
 أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل
 أعظم إلا أن هذا الاعتذار أشبه شىء بالاعتراض الموجب لشدة الغضب الذى لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لو لم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ، ومع هذا الاعتقاد لا حاجة بهم إلى طلب الاخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعترافاً لأنهم إنما قالوه تهيداً للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ماسمعت ، ثم إن القوم لعلمهم ظنوا تغير ما هم عليه من سوء الاستعداد لو عادوا لما شاهدوا من حالهم في ذلك اليوم ولذلك طلبوا ما طلبوا .

وفي قولهم : (عدنا) إشارة إلى أنهم حين الطلب على الايمان والطاعة فيكون الموعود على تقدير الرجعة إلى الدنيا الثبات عليهما لينتفعوا بهما بعد أن يموتوا ويحشروا فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه إقناطاً لهم أشد إقناطاً ﴿ اخْسِئُوا فِيهَا ﴾ أى ذلوا وانزجروا انزجار الكلاب إذا زجرت من خسات الكلب إذا زجرته فخسأ أى انزجر أو اسكتوا سكوت هوان ففيه استعارة مكنية قرينتها تصريرية ﴿ وَلَا تَكْلَمُونَ ۝١٠٨ ﴾ باستدعاء الاخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لا تكلمون في رفع العذاب ، ولعل الاول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتى ، وقيل : لا تكلمون أبداً وهو آخر كلام يتكلمون به .

أخرج ابن أبي الدنيا في صفة النار عن حذيفة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اخسئوا فيها ولا تكلمون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم » وأخرج الطبراني . والبيهقي في البعث . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . والحاكم وصححه وجماعة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : إن أهل جهنم ينادون مالكا ليقض علينا ربك فيذرهم أربعين عاماً لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كنون ثم ينادون ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون فيذرهم مثلي الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اخسئوا فيها ولا تكلمون قال : فما يبس القوم بعدها بكلمة وما هو إلا الزفير والشهيقه وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . وغيرهما عن محمد بن كعب قال : لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربعة فإذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبداً يقولون : (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فيجيبهم الله تعالى (ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشررك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير) ثم يقولون : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون) فيجيبهم الله تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون) ثم يقولون (ربنا أخرجنا من هنا نعمل صالحاً غير الذى كنا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم تكونوا أقسمتم من قبل ما لكم من زوال) ثم يقولون (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذى كنا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير) ثم يقولون : (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون) فيجيبهم الله تعالى (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فلا يتكلمون بعدها أبداً ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء ألف سنة ، ويشكل على هذه الأخبار ظواهر الخطابات الآتية كما لا يخفى ولعلها لا يصح منها شئ وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّهُ ﴾ تعليل لما قبله من الزجر عن الدعاء أى إن الشأن ، وقرأ أبى . وهرون العسكى (أنه) بفتح الهمزة أى لأن الشأن ﴿ كَانَ ﴾ فى الدنيا التى تريدون الرجعة اليها ﴿ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي ﴾ وهم المؤمنون ،

وقيل: هم الصحابة، وقيل: أهل الصفة رضى الله تعالى عنهم أجمعين *

﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا ﴾ أى هزؤا أى اسكتوا عن الدعاء بقولكم (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفا من هذا اليوم بقولهم (ربنا آمنا) الخ ﴿ حَتَّىٰ أَنْسَوَكُم ﴾ بتشاكلهم بالاستهزاء بهم ﴿ ذَكْرَى ﴾ أى خوف عقابي في هذا اليوم *

﴿ وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ١١٠ ﴾ وذلك غاية الاستهزاء، وقيل: التعليل على معنى إنما خساناكم كالكلاب ولم نحتفلكم إذ دعوتكم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائى حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتم ذكرى بالكلية ولم تخافوا عقابي فهذا جزاؤكم، وقيل: خلاصة معنى الآية إنه كان فريق من عبادي يدعون فتشاغلتم بهم ساخرين واستمرت تشاكلهم باستهزائهم إلى أن جركم ذلك إلى ترك ذكرى فى أوليائى فلم تخافونى فى الاستهزاء بهم، ثم قيل: وهذا التذنب لازم ليصح قوله تعالى: (إنه كان) الخ تعليلا ويرتبط الكلام ويتلام مع قوله سبحانه: (وكنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يكون انشاء الذكر كالاجنبى فى هذا المقام، وفيه تسخط عظيم لفعلهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لأولئك العباد المسخور منهم كما نبه عليه أولا فى قوله تعالى (من عبادى) وختمه بقوله سبحانه: (إنى جزيتهم) إلى قوله تعالى: (هم الفائزون) وزاد فى خستهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث *

وقرأ نافع. وحمزة. والكسائى (سخرىا) بضم السين وبقى السبعة بكسرها، والمعنى عليهما واحد وهو الهزؤ عند الخليل. وأبى زيد الأنصارى. وسيدويه. وقال أبو عبيدة. والكسائى. والفراء: مضموم السين بمعنى الاستخدام من غير أجره ومكسورها بمعنى الاستهزاء، وقال يونس: إذا أريد الاستخدام ضم السين لا غير وإذا أريد الهزؤ جاز الضم والكسر، وهو فى الحالين مصدر زيدت فيه ياء النسبة للبالغة كما فى أخرى، وقوله تعالى: ﴿ إِنْى جَزَيْتَهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا ﴾ أى بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم وأنهم انتفعوا بما آذوهم، وفيه إغاطة لهم، وقوله سبحانه ﴿ أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ ١١١ ﴾ إما فى موضع المفعول الثانى للجزاء وهو يتعدى له بنفسه وبالباء كما قال الراغب أى جزيتهم فوزهم بمجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسط ضمير المصل وأما فى موضع جر بلام تعليل مقدرة أى لفوزهم بالتوحيد المؤدى إلى كل سعادة، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللا تامة يجوز تعددها *

وقرأ زيد بن على. وحمزة. والكسائى. وخارجة عن نافع (إنهم) بالكسر على أن الجملة استئناف معلل للجزاء، وقيل: مبين لكيفيته فتدبر، ﴿ قَالَ ﴾ الله تعالى شأنه أو الملك المأمور بذلك لابعض رؤساء أهل النار كما قيل تذكير لما لبثوا فيما سألوا الرجعة إليه من الدنيا بعد التنبيه على استحالاته وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة، وقرأ حمزة. والكسائى. وابن كثير (قل) على الأمر للملك لابعض الرؤساء كما قيل ولا لجميع الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي ﴿ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ التى تدعون أن ترجعوا إليها

أى كم أقمتم فيها أحياء ﴿عَدَدَ سَنِينَ ١١٢﴾ تمييز لكم وهى ظرف زمان للبثتم ، وقال : أبو البقاء (عدداً) بدل من «كم» ، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عدداً» بالتنوين فقال أبو الفضل الرازى «سنين» نصب على الظرف (وعدداً) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت ، وتجويز أن يكون معنى «لبثتم» عدتكم بعيد ، وقال أبو البقاء : «سنين» على هذه القراءة بدل من «عدداً» .

﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ما تحققوه من طول زمان خلودهم فى النار ، وقيل : استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ما هم فيه وأيام السرور قصار ، وقيل : لأنها كانت منقضية والمنقضى لا يمتنى بشئانه فلا يدرك مقدار طولها وقصر أفيظن أنه كان قصيراً ﴿فَسَأَلَ الْعَادِينَ ١١٣﴾ أى المتمكنين من العد فانا بما دهمنا من العذاب بمعزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على مارواه جماعة عن مجاهد *

وقرأ الحسن . والكسائى فى رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلمة فانهم يقولون كما نقول كان الأتباع يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم . وقرئ (العادين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرّون كثيراً أى فاسئل القدياء المعمرين فانهم أيضاً يستقصرون مدة ليثهم ﴿قَالَ﴾ أى الله تعالى أو الملك . وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرأ فيما مر كذلك وفى الدر المصون الفعلان فى مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف فى مصاحف مكة . والمدينه : والشام . والبصرة ، ونقل مثله عن ابن عطية ، وفى الكشف عكس ذلك وكان الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفى رسم المصحف من الغرائب ما لا يخفى فلا تغفل .

﴿إِنْ لَبِثْتُمْ﴾ أى ما لبثتم ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ تصديق لهم فى مقالتهم ﴿لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١١٤﴾ أى تعلمون شيئاً أو لو كنتم من أهل العلم ، و(لو) شرطية وجوابها محذوف ثقة بدلالة الكلام عليه أى لو كنتم تعلمون لعلمتم يومئذ قصر أيام الدنيا كما علمتم اليوم وأعمالكم بموجب ذلك ولم يصدر منكم ما أوجب خلودكم فى النار وقولنا لكم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلة لبثكم فى الدنيا بالنسبة للآخرة ما اغتررتكم بها وعصيتكم ، وكان نفي العلم بذلك عنهم على هذا لعدم عملهم بموجبه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء * وقدر أبو البقاء الجواب لما أجبت بهذه المدة ، ولعله يجعل الكلام السابق رداً عليهم لا تصديقاً وإلا لا يصح هذا التقدير ، وجوز أن تكون (لو) للتمنى فلا تحتاج لجواب ، ولا ينبغي أن تجعل وصلية لأنها بدون الواو نادرة أو غير موجودة ، هذا وقال غير واحد من المفسرين : المراد سؤالهم عن مدة لبثهم فى القبور حيث انهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون تراباً ولا يقومون من قبورهم أبداً *

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وأن قوله سبحانه فيما بعد (وأنكم إلينا لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ما ذهبنا إليه ما روى مرفوعاً «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال : يا أهل الجنة كم لبثتم فى الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قال : لنعم ما أنجزتم فى يوم أو بعض يوم رحمتى ورضوانى وجنتى اكمثوا فيها خالدين مخلدين ثم يقول : يا أهل النار كم لبثتم فى الأرض عدد

سنين قالوا لبئنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسما انجزتم في يوم أو بعض يوم ناري وسخطي امكشوا فيهما خالدين مخلدين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ أي ألم تعلموا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعبثا حال من نون العظمة أي عابثين أو مفعول له أي أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتمد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون .

واستظهر الخفاجي إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثاني ﴿وَأَنْتُمْ الْيَنَّا لَا تَرْجِعُونَ ١١٥﴾ عطف على (أنما خلقناكم) أي أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون *

وجوز أن يكون عطفًا على (عبثا) والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولترككم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين أنكم اليئس لا ترجعون ، وفي الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضي تكليفهم وبعثهم للجزاء . وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ﴾ استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التي يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أي ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مماثلة المخلوقين في ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلو أفعاله عن الحكم والمصالح الحميدة ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ أي الحقيق بالمالكية على الإطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماته عقابا واثابة وكل ما سواه مملوك له مقهور تحت ملكوته ، وقيل : الحق أي الثابت الذي لا يزول ولا يزول ملكه ، وهذا وإن كان أشهر إلا أن الأول أوفق بالمقام ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فإن كل ما عداه عبده تعالى ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ١١٦﴾ وهو جرم عظيم وراء عالم الأجسام والأجرام وهو أعظمها وقد جاء في وصف عظمه ما يبهز العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والأجرام ، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف في بابه وصف بالكرم كما في قوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه « وقل لهما قولا كريما » إلى غير ذلك . وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار ، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه ، وقيل اسناد الكرم إليه مجازي والمراد الكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية ، وقيل : هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر .

وقرأ أبان بن تغلب . وابن محيصن . وأبو جعفر . واسماعيل عن ابن كثير « الكريم » بالرفع على أنه صفة الرب ، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور ﴿وَمَنْ يَدْعُ﴾ أي يعبد ﴿مَعَ اللَّهِ﴾ أي مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه ﴿إِلَهًا آخَرَ﴾ أفرادا أو اشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك ، ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى ، وقد يقتصر على إرادة الاشراك في الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه أفرادا بالاولى * وذكر « آخر » قيل إنه للتصريح بالوحيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيد لما تدل عليه المعية وإن جوز ذلك فتأمل *

نعم قوله تعالى ﴿لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ صفة لازمة لإلها لا مقيدة جيء بها للتأكيد ، وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيهها على أن التدين بما لادليل عليه ممنوع فضلا عما دل

الدليل على خلافه ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جىء به للتأكيـد كما في قولك : من أحسن إلى زيد لأحق منه بالاحسان فالله تعالى مثيبه *

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا حَسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ وجعله تفريعا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان إلا في الشعر * والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلها مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ ١١٧ ﴾ أي إن الشأن لا يفلح الخ *

وقرأ الحسن . وقتادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبـك خبر «حسابه» أي حسابه عدم الفلاح ، وهذا على ما قال الخفاجي من باب * تحية بينهم ضرب وجميع * وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى ، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الأخبار فأنما حسابه عند ربه أنه لا يفلح هو فوضع «الكافرون» موضع الضمير لأن «من يدع» في معنى الجمع وكذلك حسابه أنه لا يفلح في معنى حسابهم أنهم لا يفلحون *

وقرأ الحسن «يفلح» بفتح الياء واللام ، وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها ، ولا يخفى ما في هذه الجمل من تسليية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر ما آل من لا ينجم دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفته فقال جل وعلا ﴿ وَقُلْ رَبِّ ﴾ وقرأ ابن محيصن «رب» بالضم ﴿ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١١٨ ﴾ والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام وللمتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا اشكال ، وقد يقال في دفعه غير ذلك ، وفي تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه ، وقد علم ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته *

فقد أخرج البخاري . ومسلم . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علمني دعاء أدعوه به في صلاتي قال : قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم * ولقراءة هذه الآيات أعنى قوله تعالى (أفحسبتم) إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها في السفر *

أخرج الحكيم الترمذي . وابن المنذر . وأبو نعيم في الحلية وماخرون عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قرأ في أذن مصاب «أفحسبتم» حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله ﷺ « والذي نفسي بيده لو أن رجلا موقنا قرأ بها على جبل لزال » *

وأخرج ابن السني . وابن منده . وأبو نعيم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمي عن أبيه قال : « بعثنا رسول الله ﷺ في سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون» فقرأناها فغنمنا وسلمنا» هذا والله تعالى المسؤول لكل خير *

﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ قيل «قد أفاح المؤمنون» أي وصلوا إلى المحل الأعلى والقربة والسعادة «الذين هم في صلاتهم خاشعون» ظاهرا وباطنا، والخشوع في الظاهر انتكاس الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى ما بين يديه وترك الالتفات والطمأنينة في الأركان ونحو ذلك، والخشوع في الباطن سيكون النفس عن الخواطر والحواس الدنيوية بالكلية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعاني القراءة والاذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المكنونات واستغراق الروح في بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل الغزالي عن أبي طالب المكي عن بشر الحافي من لم يخشع فسدت صلاته وهو قول لبعض الفقهاء وتفضيله في كتبهم، ولا خلاف في أنه لا ثواب في قول أو فعل من أقوال أو أفعال الصلاة أدى مع الغفلة؛ وما أقبح مصل يقول (الحمد لله رب العالمين) وهو غافل عن الرب جل شأنه متوجه بشراشه إلى الدرهم والدينار ثم يقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وليس في قلبه وفكره غيرهما، ونحو هذا كثير، ومن هنا قال الحسن: كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع *

وقد ذكروا أن الصلاة معراج المؤمن أفترى مثل صلاة هذا تصلح لذلك حاش لله تعالى من زعم ذلك فقد افترى (والذين هم عن اللغو معرضون) قال بعضهم: اللغو كل ما يشغل عن الحق عز وجل. وقال أبو عثمان: كل شيء فيه للنفس حظ فهو لغو، وقال أبو بكر بن طاهر: كل ما سوى الله تعالى فهو لغو (والذين هم للزكاة فاعلون) هي تزكية النفس عن الأخلاق الذميمة (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين) إشارة إلى استيلائهم على القوة الشهوية فلا يتجاوزون فيها ما حد لهم، وقيل: الإشارة فيه إلى حفظ الأسرار أي والذين هم ساترون لما يقبح كشفه من الأسرار عن الأغيار إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مريديهم الذين هم كالعبيد لهم «والذين هم لأماناتهم» *

قال محمد بن الفضل: سائر جوارحهم «وعهدهم» الميثاق الأزلي «راعون» فهم حسنو الأفعال والأقوال والاعتقادات «والذين هم على صلاتهم يحافظون» فيؤدون بها بشرائطها ولا يفعلون فيها وبعدها ما يضيعها كالرياء والعجب «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» قيل المخلوق من ذلك هو الهيكل المحسوس وأما الروح فهي مخلوقة من نور إلهي يعز على العقول إدراك حقيقته، وفي قوله سبحانه «ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهي الحقيقة الآدمية المرادة في قوله ﷺ «خلق الله تعالى آدم على صورته» أي على صفته سبحانه من كونه حيا عالما مريدا قادرا إلى غير ذلك من الصفات «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين» إشارة إلى مراتب النفس التي بعضها فوق بعض وكل مرتبة سفلى منها تحجب العليا أو إشارة إلى حجب الحواس الخمس الظاهرة وحاسي الوهم والخيال، وقيل غير ذلك «وأنزلنا من السماء» قيل أي سماء العناية «ماء» أي ماء الرحمة «بقدر» أي بمقدار استعداد السالك «فأسكناه في الأرض» أي أرض وجوده «فأنشأنا لكم به جنات من نخيل» أي نخيل المعارف (وأعناب) أي أعناب الكشوف، وقيل النخيل إشارة إلى علوم الشريعة والأعناب إشارة إلى علوم الطريقة «لكن فيها فواكه كثيرة» هي ما كان منها زائدا على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لا يتم قوام الشريعة والطريقة بدونه «وشجرة تخرج من طور سيناء» إشارة إلى النور الذي يشرق من طور القلب بواسطة ما حصل له من

التجلى الالهي « تنبت بالدهن وصيغ للآكلين » أي تنبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف « ادفع بالتى هي أحسن السيئة » فيه من الأمر بمكارم الأخلاق ما فيه « وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين » فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاغترار بالأعمال وارشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال ، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويغفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويتفضل علينا بأعظم مما نؤمله من رحمته كرامة لنبهه الكريم وحبيبه الذي هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم .

﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الإجماع على مدنيته ولم يستثن الكثير من أيها شيئا ، وعن القرطبي أن آية « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم » النخ مكية ، وهي اثنتان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون) ذكر في هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن القذف وقصة الأفك والأمر بغض البصر الذي هو داعية الزنا والاستئذان الذي إنما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظا للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن إكراه الفتيات على الزنا . وقال الطبرسي في ذلك : إنه تعالى لما ذكر فيما تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للأمر والنهي ذكر جل وعلا ههنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : « قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلّموا نساءكم سورة النور » وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتب إلينا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن تعلموا سورة النساء والأحزاب والنور .

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُورَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلا لها منزلة الحاضر المشاهد ، وقوله تعالى ﴿أَنْزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الإسلام ، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احتراز عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشئ أصلا لا يخفى .

وجوز أن تكون « سورة » مبتدأ محذوف الخبر أى مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا إليك - سورة أنزلناها النخ ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لفائدة الخبر ولا لازمها وهو كون الخبر عالما بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما إذا قصد به مثل هذا إنشاء على ما اختاره في الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقي في قوله : قومي هموا قتلوا أميم أخى * هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها إلا أنها إنما أوردت لغرض سوى إفادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المرزوقي بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك في موضعه . واعترض شيخ الإسلام هذا الوجه بما بحث فيه .

وجوز ابن عطية أن تكون « سورة » مبتدأ والخبر قوله تعالى « الزانية والزاني » النخ وفيه من البعد

مافيه والوجه الوجيه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجمل أن الاثبات فيها متوجه الى القيد، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزالها وفرضها، وانزال آيات بينات فيها لأجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكرهم فتأمل.

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفى . وابن أبى عبة . وأبو حيو . ومحبوب عن أبى عمرو . وأم الدرداء (سورة) بالنصب على أنها مفعول فعل محذوف أى اتل، وقد ر بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى (قل أطيعوا الله) ولا شك فى جوازه.

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالحل على الفعل، ولام ابن مالك يقتضى جـوازه وزعم إنه مذهب سيديويه وفيه بحث، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط فى المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فغير ظاهر لأن (سورة) نكرة لامسوغ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التثنية كأنه قيل: سورة عظيمة كما قيل فى - شراها ذا ناب - . وقال الفراء: نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب فى (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى، ولعل الضمير على هذا الاحكام المفهومة من الكلام فكأنه قيل: انزلنا الاحكام سورة أى فى حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب فى البحر، وربما يقال: يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة فى العلم من غير ملاحظة تقيدها بوصف، و«سورة» المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنادىها فكأنه قيل: انزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة، ولا يخفى أن كل ذلك تكلف لا داعى اليه مع وجود الوجه الذى لا غبار عليه، وقوله تعالى: ﴿وَفَرَضْنَاهَا﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للمدلول للدال للملابسة بينهما. تشبه الظرفية، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها، والفرض فى الأصل قطع الشيء الصاب والتأثير فيه، والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه فكأنه قيل: أوجبنا ما فيها من الاحكام إيجابا قطعيا وفى ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل.

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقتادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرضناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب، والاشارة إلى زيادة لزومه أو لتعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف. وفى الحواشى الشهائية قد فسر (فرضناها) بفصلناها ويجرى فيه ما ذكر أيضا ﴿وَأَنزَلْنَاهَا﴾ أى فى هذه السورة ﴿مَا يَاتُ بَيِّنَاتٍ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لكثير الآيات فى ذلك، وتكرير (انزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها إبراز كمال العناية بشأنها، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتمال الكل على كل واحد من أجزائه، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل كـ بعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزال جميع الآيات عين أنزال السورة
لا استقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطرها ورفع المحل لها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ)
بعد قوله سبحانه (نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه
تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى (فرضناها)
إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه (وأنزلنا فيها آيات بينات) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد
ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندي
وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكّر
غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقائل أن يقول : إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز
في التذكّر دون ما ذكره الامام فان التذكّر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل
(تذكرون) تتذكرون حذف إحدى التامين وقرئ بادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزانية والزاني ﴾ شروع
في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف
مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أي المشار اليها في قوله تعالى
« وفرضناها » حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ سببية
وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة « فاجلدوا » الخ ، والفاء في المشهور
لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أي التي زنت والذي زنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم
يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله :
« وقائلة خولان فأنكح فقاتهم » فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخاء وعترة بالشجاعة
وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة
القطب : جىء بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقدير أي أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها
سيف خطيب ، والداعي لسيدويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب
إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى
على جملتين فما ذهب اليه في الآية أرلئ لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً
والدغدة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيدويه
والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك
وقرأ عبد الله « والزاني بلایاء » تخفيفا . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمرو بن قائد . وأبو
جعفر . وشيبة . وأبو السمال . ورويس « الزانية والزاني » بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والفاء
على ما قال ابن جني لأن ما دل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترب بها فيجوز زيدا فاضربه لذلك ولا يجوز
زيدا فضرربه بالفاء لأنها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا *

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن
جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يدل على الوجوب المراد ؛ وقيل دخلت الفاء لأن حق المفسر

أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال في قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد بعد جلد وذلك لا ينافي كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعي انتهى . وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالفاء فيما اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زياد فضررته بالاتفاق فلو ساغ العطف فيما ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيما نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جني ، والمشهور أن سيديويه . والخليل يفضلان قراءة النصب لما كان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه كالأجماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الخفاجي بعد نقله كلام سيديويه في هذا المقام : ليس في كلام سيديويه شيء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع في نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأفصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليتأمل . والجلد ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتوح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراغب أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فإن الأخبار قد دلت على أن الزانية والزاني يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان في زمن عمر رضي الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالنعل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشيء أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب إليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزاني عند الجلد ثيابه إلا الأزارق فإنه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعي ، وأحمد أنه يترك عليه قميص أو قميصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يحل في هذه الأمة تجريد ولامد ، وأما المرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا إلا الفرو والمخشو ووجهه ظاهر *

وفي بعض الأخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة في عدم نزع الثياب إلا الفرو والمخشو سواء ، وكأن من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والمخشو فإن الضرب في الأغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغي أن لا يكون الضرب مبرحالا ن الإهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فخير عليه الإهلاك يجلد جلدا ضعيفا يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه في عضو قد يفسده وربما يفضي إلى الإهلاك ، وينبغي أن يتقى الوجه والمذاكير لما روى موقوفا على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو في حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير ، وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو إهلاك معنى ، وكان أبو يوسف يقول باتقائه ثم رجم وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استثنى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب في زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعاً ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يليه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لجلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهرك » وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أى فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلى . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فليترك الوجه » فانه في نحو الحد فما سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الاعضاء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائماً غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، وكان وجهه أن مبنى الحد على التشهير زجراً للعامة عن مثله والقيام بأبلغ فيه ، والمرأة مبنى أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وإن امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو امساك أحد له ، والمراد من العدد المفروض في جلد كل واحد منهما أعنى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وان لم تتعين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فلو ضربه مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى في الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب في حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزانى مع ان العادة تقديم الزانى عليها لأنها هي الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور في اللغة الفصحى وهى لغة أهل الحجاز وقد يمد في لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أبا طاهر من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب الخراطوم يصبح مسكراً

والزنا في عرف اللغة والشرع على ما قيل وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فانه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وما قيل في الجواب عنه : إنه فعل الوطء أمر مشترك بين الرجل والمرأة فاذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هى واطئة ولذا سماها سبحانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن في التعريف ما لا يصلحه هذا الجواب لو كان صحيحاً . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد في الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة اليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطائع قدر حشفته قبل مشتهاة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ليصدق على مالو كان مستلقياً فقعدت على ذكره فتر كما حتى أدخلته فانها يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لا حد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أولج في دبر أو في فرج صغيرة غير مشتهاة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج في فرج مجزوء ، ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ما ذكر كلام يطلب من كتب الفقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فان الحكم في حقه الرجم ، ويكفي في تعيين النسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله في زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية . وقد اجمع الصحابة ورضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف وعلما الأمة وأئمة المسلمين على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لأنهم إن أنكروا حجية اجماع الصحابة رضى

الله تعالى عنهم فجعل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة على كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم ، والآحاد في تفاصيل صورته وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالمتواتر لفظاً إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة لخفاء السمع عنهم والشهرة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كشف بهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وكشف بهم حيث قال كما روى البخارى : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضى الله تعالى عنه خطب وقال : « إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فمكأن فيما أنزل عليه آية الرجم يعنى بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها إلى أن قال وإني خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لا نجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبتها على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن النسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه .

وقال العلامة ابن الهمام : إن كون النسخ السنة القطعية أولى من كون النسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الاجماع السكوتى حجة مختلف فيه وبتقدير حجيته لا ينقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا إذ ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه ظنى ولهذا والله تعالى أعلم قال على كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعمل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، وأستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « الثيب بالثيب جلد مائة ورمى الحجارة » وفي رواية غيره « ورجم بالحجارة » وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك . والشافعى ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يعرى عن المقصود الذى شرع الحدله وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً له ، والعمدة فى استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تظاهرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عزا عن الاحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام « اغديا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت بذلك فارجمها » ولم يقل فاجلدوها ثم ارجمها ، وجاء فى باقى الحديث الشريف « فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت » وقد تكرر الرجم فى زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص النسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الإحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نظمها بعضهم فقال .

شروط (١) إحصان أتت ستة نخذها عن النص مستفهما

بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً

وعقد صحيح ووطء مباح متى اختلف شرط فلن يرجما

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الإحصان وقت الإصابة بحكم النكاح فلو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كتابية ودخل بها لا يصير محصناً بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرجم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا يصير محصنة فلا ترجم لو زنت بعد .

وذكر ابن الكمال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل إحصانها بالارتداد فلوارتداد والعياذ بالله تعالى ثم أسلمها لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل بجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الإحصان وقت الإصابة فلا رجم عنده في المسئلتين السابقتين ، وكذا لا يشترط الإسلام فلو زنى الذمي الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا * واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا فقال رسول الله ﷺ : ماتجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبدالله بن سلام : كذبتهم فيما زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يعني عبدالله بن صور يايده على آية الرجم وقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبدالله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما .

ودليلنا ما رواه إسحاق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبد العزيز بن محمد حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال إسحاق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : أنه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ إسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوي أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق إليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيها ضعف لا يضر * .

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بأنه كان الرجم مشروعاً بدون اشتراط الإسلام حين رجم ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزله الله تعالى إليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله ﷺ اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك * .

والقول بأنه عليه الصلاة والسلام كان أول ما قدم المدينة مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا لبيكتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ رجم اليهوديين وقوله المذكور فيطلب الترجيح ، وقد قالوا : إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا القول موجب لدرء الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط في إيجاب الحد والأولى في الحدود ترجيح الرافع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً فيكون الموعول عليه في الحكم حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : أن المراد بالمحصن فيه المحصن الذي يقتضيه من المسلم خلاف الظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان في احصان الرجم .

ورد بعضهم بالآية على القائلين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة وهم الامام الشافعي والامام أحمد . والثوري . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى (الزانية والزاني) الخ شروع في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجهيلاً لا بياناً وتفصيلاً إذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لانه أوقع في الجهل المركب وقبله كان الجمل بسيطاً فيفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزاني ليس إلا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالسكوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى أن حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لأنه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلقته الأمة بالقبول لا يجدي نفعا لأنه إن أريد بتلقيه بالقبول إجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغريبهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفي فتنة ، وإن أريد إجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم تخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافى صحيح البخاري من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفي ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمال الحد في جزء مسماه وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها في غير ما ذكرنا صح أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه غرّب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه لجمه افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقي ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن المتمرنية تقول *

هل من سييل إلى خمر فأشربها أو هل سييل إلى نصر بن حجاج
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجج

(١) هو الذي لم يظهر فيه أثر كبير انتهى منه

والقول بأنه لا يجتمع التعزيز مع الحد لا يخفى ما فيه . وادعى الفقيه المرغيناني أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثاني الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه انه لا لزوم فيجوز أن تروى جمل نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين مسملا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الآحاد التي لم يتطرق ذلك الاحتمال اليها فيكون أخرى أن لا ينسخ ما أفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لا غير على ما سمعت تقريره فتأمل *

ثم إن التغريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فتدقوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي آخر لا ، ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعي إنما ينفي الرجل ولا تنفي المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام : «البكر بالبكر» الخ ، وقال غيرهما ممن تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عني قد جعل الله تعالى لمن سبى البكر بالبكر» الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الآثي ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : «البكر تستأذن» ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذان المواضع التي تثبت الأحكام فيه في النساء بالنصوص المفيدة أياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لا يخفى أن الظاهر من (الزانية والزاني) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى (فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب) الآية أخرجت الإمام فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لا فرق بين الذكر والآثي بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب الذكور *

ولا يشترط الإحصان في الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائي عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : «قال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم من أحسن ومن لم يحسن» وفيه دليل على أن الشرط أعنى الإحصان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لا حد على الأمة حتى تحصن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الإحصان شرط للجلد لأن الرجم لا يتنصف ، وللشافعي في تغريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لا يغرب أصلا والخطاب في قوله تعالى : (فاجلدوا) لأئمة المسلمين ونوابهم *

واختلف في إقامة المولى الحد على عبده فعندنا لا يقيمه إلا باذن الإمام ، وقال الشافعي . ومالك . وأحمد يقيمه من غير إذن ، وعن مالك إلا في الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعي من المولى الذمي . والمكاتب . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجي المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها في محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا بأحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة في ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضي الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثوري . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذاهبهم في الأدب (وَلَا تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ) تلطف ومعاملة برفق وشفقة (في دين الله) في طاعته وإقامة حده الذي شرعه عز وجل ، والمراد النهي عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة *
وقال أبو مجاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعته كأنه قيل : أقيموا
عليهما الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاعة في
إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه
والثبوت فإن الشفاعة عند الرافع لمن اتصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ،
ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفّع في فاطمة بنت
الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حليا فقال له . «أتشفّع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام
فخطب فقال : أيها الناس إنما ضل من قبلكم انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا
عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت وحاشا لها لقطعت يدها » وكما تحرم الشفاعة يحرم قبولها
فعن الزبير بن العوام رضي الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الامام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و (بهما) قيل
متعلق بمحذوف على البيان أي أعني بهما ، وقيل بترأفوا ومحذوف أي ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبي البقاء اختيار
تعلقه بتأخذ والباء للسببية أي ولا تأخذكم بسببهم رافة ولم يجوز تعلقه برافة معللا بأن المصدر لا يتقدم بمفعوله عليه ،
وعندي هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف ما لا يتوسع في غيره *

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بما لا مزيد عليه ، و (في دين) قيل متعلق
بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلمى .
وابن مقسم . وداود بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رافة) مجازي وحسن
ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رافة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رءافة) بالفاء بعد الهمزة على وزن فعالة
وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفاء وهي في كل ذلك مصدر
مسموع إلا أن الأشهر في الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور *

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ من باب التهيج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلا فافعل
كذا ولا شك في رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بايمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا
في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب في
مقابلة الرافة بهما ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢﴾ أي ليحضره زيادة في التنكيل فإن التفضيح قد
ينكل أكثر من التعذيب ولذلك وللعبارة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ليدعى لهما بالتوبة
والرحمة لا للتفضيح وهو في غاية البعد من السياق ، والامر هنا على ما يدل عليه كلام الفقهاء للندب *

واختلف في هذه الطائفة فأخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فما فوقه
وبه قال أحمد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعدا وهو القول المشهور لمالك ،
وقال قتادة . والزهرى : ثلاثة فصاعدا ، وقال الحسن : عشرة ، وعن الشافعى . وزيد : أربعة وهو قول
لمالك ، قال الخفافى : وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة
فهي اما صفة نفس أي نفس طائفة فتطابق على الواحد أو صفة جماعة أي جماعة طائفة فتطابق على ما فوقه فهي

كالشترك بين تلك المعاني فتحمل في كل مقام على ما يناسبه *

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والتاء فيها كما في رواية ، وفي حواشي العنود للهروي يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران *

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فاكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الإنذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (ولياخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا ينافية لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الأصل وقد لا ينظر إليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تاءها للنقل انتهى ولا يخلو عن بحث *

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير ، والزجر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى *

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً﴾ تقييح لأمر الزاني أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فبين سهيل والثرى فترى هذه شامية إذا ما استقلت وترى ذاك إذا ما استقل يمانيا وإنما يليق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه حالا وأقبح أفعالا (فلا ينكح) خبر مراد منه لا يليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أى لا يليق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقييح الزنا ما فيه *

ولا يشكل صحة نكاح الزاني المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لا يخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ أى الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولغ فيها كلب شهوة الزاني لا يليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلها وهو الزاني أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها وتجنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغى فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكتابي ليجتاج إلى الجواب وهو ظاهر ، والإشارة في قوله سبحانه : ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم بما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون

(المحصنات) النخ ، وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول : إن الكفار غير مكافين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكور لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعايه فالمراد من التحريم المنع وبالمؤمنين المؤمنون الكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آية عن الميل إليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأتى حمل الآية على ما قرر فيها ماروى في سبب نزولها مما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وأنه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتني فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا هلم فبت عندنا الليلة قلت : يا عناق حرّم الله تعالى الزنا قالت : يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فتبعنى ثمانية وسلكت الخدمة فأنتهيت إلى غار أو كهف فدخلت فجاءوا حتى قاموا على رأسى فطل بولهم على رأسى وعماهم الله تعالى عنى ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فحملته حتى قدمت المدينة فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله أنكح عناق؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يا مرثد (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرّم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفريع النهى فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة في صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقبيح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت أمر الزانية وأنها بلغت في القبح إلى حيث لا يليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها نعم في هذا الخبر ما هو أوفق بجمل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاختبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة، وهذا العلماء في هذه الآية الجليلة كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه ثم انظر فيه وفيما قدمناه واختر لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) النخ حكم مؤسس على الغالب المعتقد جىء به لجزر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتعجب لا يرغب غالبا في نكاح الصالح من النساء اللاتى على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله أو في مشركة والفاسقة الخبيثة المسافحة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتغليظ ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للثمة والتسبب لسوء القالة والطعن في النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزنية على من شأنهما الزنا والتعجب لا يخلو عن بعد لأنهما فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يسلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفاف ورغبته في الزواني أو المشركات فكثيرا ما شاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحري غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها وقليل ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حمل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد .

وفي البحر روى عن ابن عمر . وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم ببغايا مشهورات فلما جاء الإسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهن الانفاق على من تزوجهن فزات الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى (لا ينكح إلا زانية أو مشركة) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقلة انضباطها ، والاشارة - بذلك - إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك انتهى .

وأنت تعلم أن هذا لا يرد بعد حمل نفي النكاح على نفي إرادة التزوج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أو مشرك وليس في الاجماع ما ياباه ، وفيه أيضا كلام ستعلمه قريبا إن شاء الله تعالى ، نعم كون (الزاني) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كما جاء في آثار كثيرة وقد أسلموا وتابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابيا كان قد زنى قبل إسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب ما به من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى .

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم بجهد إلا قليل منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعاليات من أهل الكتاب واماء لبعض الأنصار قدرفت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبون للذى فيهم من الجهد فاشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتسبون فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فاتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولا نجد ما نأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل ولا نأكل لا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتسبون فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لا يوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه (الزانية والزاني فاجلدوا) الخ .

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا (ذلك) إشارة إليه ، والمعنى الزاني لا يوطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين أو أخص منها وهى المشركة والزانية لا يوطؤها حين زناها إلا زان

من المسلمين أو أخس منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنين •
وتعقب بانه لا يعرف النكاح في كتاب الله تعالى الا بمعنى التزويج وبانه يؤدي إلى قولك الزاني لا يزني
الا بزانية والزانية لا تزني إلا بزنا وهو غير مسلم إذ قد يزني الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر
جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الأخبار بالواضحات ، وإن حمل النفي
على النهي كان المعنى نهى الزاني عن الزنا إلا بزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد •
وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) بمعنى الوطء
دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجها الأول بعقد الثاني عليها دون
وطء ، وعن الثاني بانه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشركة ، والاعتراض
بالوضوح ليس بشيء •

وللفاضل سري الدين المصري كلام طويل في ذلك ، وما قيل : إنه حينئذ يكون كقوله تعالى (الخبيثات
للخبيثين) النخ فيحصل التكرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لا يتم إلا في قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج
والنفي بمعنى النهي وعبر به عنه بالمبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد (لا ينكح) بالجزم والتحريم على ظاهره •
قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما في الزنا أن لا يتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك
بقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله سبحانه (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) وروى القول
بالنسخ عن مجاهد ، وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي قال في الأم : اختلف أهل التفسير في قوله تعالى : (الزاني لا
ينكح إلا زانية) النخ اختلافا متباينا ، قيل : هي عامة ولكنهم أنسخت ؛ أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن
المسيب أنه قال : هي منسوخة نسختها (وأنكحوا الأيامى منكم) فهي أي الزانية من أيامى المسلمين كما قال ابن
المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد
نقل هذا عن الإمام الشافعي البقاعي ثم قال : إن الشافعي لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الأيامى فقط بل مع
ما انضم إليها من الإجماع وغيره من الآيات والأحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ما تناولته متيقنا كدلالة
الخاص على ما تناوله فلا يقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا ينسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على
الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام مظنون اه •

والجبائي يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا يكون ناسخا كما
بين في علم الأصول ، نعم في تحقق الاجماع هنا كلام . واعترض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك
للمسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية
نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمي وغيره ، وقد صح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب
رضي الله تعالى عنها لأبي العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه
وهي في نكاح أبي العاص ولم يكن مؤمنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم
يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضي الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الأول •

فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التي من فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات نصوا على أن نزولها كان قبل ذلك وهي قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بني المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان ففعل هذه الآية من هذا القبيل بل في أثر رواه ابن أبي شيبة عن ابن جبير وذكره العراقي . وابن حجر مظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعي يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأني بك لا تفضل عليه غيره .

وذهب قوم إلى أن حرمة الزوج بالزانية أو من الزاني إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندهم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لا يفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فإن أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التي يثبت بها الخبر فلو تزوجت برجل فبان لها أنه ممن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار في البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزاني للعفيفة إنما هي فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هي إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما في بعض الأخبار .

فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وجماعة عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر أن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقم عليه الحد فجاءوا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى يا امرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلاً ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه .

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبراني . والدارقطني من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال » هذا ومن أضعف ما قيل في الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما في الحديث من أن من زنى تزنى امرأته ومن زنت يزنى زوجها فتأمل جميع ذاك والله عز وجل يتولى هداك .

وقرأ أبو البرهسم (وحرمة) بالبناء للفاعل وهو الله تعالى ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (وحرمة) بفتح الحزم وضم الراء ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)) شروع في بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثاني في التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أي اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون في محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره . والآية نزلت في امرأة عويمر كما في صحيح البخاري ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمي مجاز عن الشتم .

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمي بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزواني مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على الزناهة عن الزنا وهذا كالصريح في ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى ((ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامي المحصن بدلالة النص للقطع بالغاء الفارق وهو صفة

الأنوثة واستقلال دفع عار ما نسب إليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكور ، وتخصيص الذكور في جانب الرامي والأنثى في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي ياباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاة الزهراوى : المراد بالأنفس المحصنات ، واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لولا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعقب بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يخلو عن شئ فالأولى الاعتماد على ما تقدم ، والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقيق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام *

قال أبو بكر الرازى : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم كما ستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لافر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر لكن في شرح الطحاوى في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بان لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بنكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد تسقط عدالته ولا حد على قاذفه ، وكذا لو طئ في غير الملك كما إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته كما إذا وطئ امرأته في الحيض أو أمته المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته كما إذا وطئ أمته وهى أخته من الرضاعة *

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبي حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالنكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى *

والمذكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الواطئ في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور كحرمة وطئ المنسكوحة بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لأنكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطأة أبيه بالنكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطئ من نيته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كشبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطاً ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطئ أمته وهى أخته من الرضاع فيه خلاف الكرخي فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعي . ومالك . واحد لقيام الملك فكان كوطئ أمته المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطئ المجوسية يمكن ارتفاعها فتكون مؤقتة وحرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساده بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت ففدقه انسان لا يحد . وفي كافي الحاكم والقهستاني والفتح أن الوطئ في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الأئمة الثلاثة اه منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمة ويحترز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لا يحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك الحصكفي في باب اللعان من شرح تنوير الأبصار ، ولا تقاس اللواط على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لأبي يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلا أنها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى (فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالرقيق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصناً من وجه دون وجه وذلك شبهة في احصانه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقدوفة زوجة أو كون المقدوف زوجاً فانه جاء بمعناه في قوله تعالى (والمحصنات من النساء) أي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لا شك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل (فاذا أحصن) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان ، وعن داود عدم اشتراط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجمع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجمع مثلها يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراة فان الحد لعلة الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما إليه إما لعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على الكمال فيندري . الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا إليهما الرقاء والمجبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصورهما ولذا لا يحد بقذفهما ، وإلا ما روى عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ما قيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقدوف به بل كانا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيته وقال : زنت وأنت كافرة أو زنت وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقة زنت وهي أمة وقال : زنت أو زنت وأنت عبد أو أنت أمة لا يحد ، وكذا المكاتب والمكاتب والكافر الحربي إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيما إذا قال : زنت وأنت صغيرة أو زنت وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطوءة إذا كانت مكرهة يسقط احصانها ولا يحد قاذفها كما يسقط احصان المكره الواطئ ولا يحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الائم ولا يخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانيا لا حد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافاً لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم إذا كان القذف بزنا تاب عنه المقدوف يعزر القاذف ، وهذا يقتضى أنه لا يحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فليتأمل ، ولو تزوج مجوسى بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقفذه مسلم في حال إسلامه يحد عند أبي حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنكحة المجوس لها حكم الصحة .

وقال الإمامان : لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة ، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الإحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتبات وترك وفاء لتمكن الشبهة في شرط الحد وهو الإحصان لاختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في أنه مات حرا أو عبدا وذلك يوجب درء الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف أخرس فان هناك احتمال أن يصدقه لو نطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشتراطوا أيضا أن يوجد الإحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقذوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراما أو صار معتوها أو أخرس وبقى ذلك لم يحد كما في كافى الحاكم ، واشتراطوا أيضا أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث ، وأن لا يكون المقذوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغاً - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقاً - فلا يحد الآخرس لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشاذلي عن النهاية - طائعا - فلا يحد المكره - قاذفا في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغى ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالما بالحرمة حقيقة أو حكما بان يكون ناشئا في دار الاسلام ، لكن في كافى الحاكم حربى دخل دار الاسلام بامان فقفذ مسلما يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه ، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله ، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضا فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بآى لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء وألحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالآثر والاجماع فيحد بقوله : زנית أو زانى يباء ساكنة وكذا يازانى بهمزة مضمومة عند أبي حنيفة . وأبى يوسف خلافا لمحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود . وتعقب بان ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرونا بمحل الصعود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود في حالة الغضب والسباب يكون قذفا ، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال : زنأت في الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة : يازانى حد اتفاقا ، وعلمه في الجوهرة بان الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يازانية لا يحد عند الإمام . وأبى يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للبالغة كما في علامة . وأجيب بان كونها البالغة مجاز بل هي لما عهد لها من التأنيث ولو كانت في ذلك حقيقة فالجد لا يجب للشك ، ويحد بقوله : أنت أزنى من فلان أو منى على ما في الظهيرية وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلمه في الجوهرة بان معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بان أفعل فى مثله يستعمل للترجيح فى العلم فكانه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخاتمة في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى منى لا حد ، ولا يخفى أن التفرقة غير ظاهرة ، وقد يقال : إن قوله : أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى منى لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفاً للمخاطب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف ، ويحد بلسانك لا يحد بل فيه من نسبة الزنا إلى الأم ولما جاء في الأثر عن ابن مسعود لا حد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه ، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له ، وذكر أن مقتضى القياس أن لا حد به مطلقاً لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الأم زانية من كل وجه بان تكون موطوءة بشبهة ولدت في عدة الواطئ. لكن ترك ذلك للأثر ، ولا حد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزنا أوليست أمي زانية وبه قال الشافعي . وسفيان الثوري . وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد ، وقال مالك . وهو رواية عن أحمد : يحد بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان : عمر رضي الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلاً بالتعريض ، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصريح ، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فإنه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه : (ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى : (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم) فإذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمهما في غير الحد لم يحز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درته ، وهو أولى من الاستدلال بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال : يا رسول الله إن امرأتى ولدت غلاماً أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك ، ولا حد بوطئك فلان وطأ حراماً أو جامعك حراماً أو فجرت بفلانة أو يا حرام زاده أو اذهب فقل لفلان : إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال : فلان يقول إنك زان لا إذا قال له : إنك زان فإنه يحد الرسول حينئذ ، واستيفاء ما فيه حد ومالا حد فيه في كتب الفقه ، وقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه : (ثم لم يأتوا) الخ ، واشترط الاتيان بأربعة شهداء تشديداً على القاذف ، ويشترط كونهم رجالاً لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود وظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك ، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان بأربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى بأربعة فساق فشهدوا أن الأمر كما قال درئ الحد عن القاذف والمقذوف والشهود ، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لا اشتراط العدالة في الثبوت ، ولو كانوا عمياناً أو عبداً أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل *

والظاهر أن القاذف يحد أيضاً لأن الشهود إذا حدوا مع أنهم انما تكلموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى ، والظاهر أن المراد ثم لم يأتوا بأربعة شهداء يشهدون على من رمى بأنه زنى ، والمتبادر أن يكون ذلك عن معاينة لكن قال في الفتح : لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على اقرار المقذوف بالزنا يدرأ عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة أي الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبينة كالثابت فكأننا سمعنا اقراره بالزنا انتهى *

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لا تعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار عن الاقرار وهو موجب لدرء الحد فتلغوا بالبينة ، وإن أقر بشرطه لا تسمع فاتها إنما تسمع مع الاقرار في سبع

مواضع ليس هذا الموضع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا في مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجتمعوا فيه ويقوم منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فان لم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعد واحد لم تعتبر شهادتهم وحدوا حد القذف .

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقدوفة لاندراجها في (أربعة شهداء) وبه قال أبو حنيفة . وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشعبي . وقال مالك . والشافعي : يلاعن الزوج وتحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتمام العدة بأن أتى بثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلدته ، فقد روى أنه شهد على المغيرة بالزنا شبل بن معبد البجلي . وأبو بكر . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضي الله تعالى عنه ، حضر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وهم هم . وفي كلمة (ثم) إشار بجواز تأخير الاتيان بالشهود كما أن في كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرر .

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لأحضرهم زاعماً أنهم في المصير يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز حد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال : ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبى يوسف في أحد قولي له لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قليل لا يتضرر به ، وفي قول أبى يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أي بالنفس إلى ثلاثة أيام . وكان أبو بكر الرازي يقول : مراد أبى حنيفة أن الحاكم لا يجبره على اعطاء الكفيل فاما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتي بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والامر في قوله سبحانه (فاجلدوهم) لولاة الامر ونوابهم .

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعي . والشافعي : لا يحد إلا بمطالبة . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . والمقدوف المطالبة وإن كان آمراً للقاذف بقذفه لأن الامر لا يسقط الحد كما نقل الحصكفي ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجب بالتقادم . ومنها أنه لا يدفعه الرجوع عن الاقرار بموجبه . ومنها أنه يقام على المستأمن وإنما يؤخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد . ومنها أنه يقدم استيفاؤه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضي بعلمه إذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرته يحده .

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إما يتعين نائباً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاؤه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا ينقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتنصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لا خلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهدرا ولا كذلك عكسه أي لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفي حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه إليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على ائابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استئابة الامام حتى كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود التي هي حقه سبحانه وتعالى . ويتفرع على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فأت قبل إقامة الحد على القاذف لا يورث عنه إقامة الحد عندنا إذ الارث يجري في حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب إليه (٢) وتورث عنده ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته إلا أن يقول المذوف : لم يقذفني أو كذب شهودي وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المذوف ، وقال زين الدين : أن المذوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فاذا عاد وطلب بقيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبي يوسف مثله ، وكان المراد أنه إذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لا يجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز وهو قول أحمد وأنه يجري فيه التداخل عندنا لا عنده وبقولنا قال مالك . والثوري . والشعبي . والنخعي . والزهرى . وقتادة . وطاوس . وحامد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطا فقذف آخر فانه يتم الأول ولا شيء للثاني .

وكذا إذا قذف واحداً مرات أو جماعة بكلمة مثل أتم زناة أو بكلمات مثل أنت يا زيد زان وأنت يا عمرو زان وأنت يا بشر زان في يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين . ووافقنا الشافعي في الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفي الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والأصل فيه ما روى أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت كان يقول بعد ذلك في المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضي الله تعالى عنه أن يحده ثانيا فمنعه على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعاً ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانيا بالزنا الأول أو أطلق للحل إطلاقه على الأول لأن الحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيما حد به كما فعل أبو بكر فانه لم يردان المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الأول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحد به كما في الفتح .

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر في مبسوطه الصحيح أن الغالب في هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الأحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد في الأصل على أن حد القذف كالقصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يهتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المذوف موته لحنقه فيقع متلفاً ، وإنما لا يورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضا هو في معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كملك لمن له القصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عفوؤه لأنه متمنت فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث *

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فان مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويحاجب بأن الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرر عند التكرر بالتكرر الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضروري لظهور أن المخاطبين بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكم ولا يتعلق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمي وهو أعم من كونه بوصف الكثرة أو القلة فإذا ثبت وقوعه منه كثيراً كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فإذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرر بالتكرر فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانياً بذلك الزنا فإنه لا يحد مرتين عنده أيضاً ، وكذا في حد الزنا والشرب فإنه إذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لا يحد إلا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لا يخلص فإنه ملجئ إلى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود إلى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبنى هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضي أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبره .

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمى وخطابه فقذف المحصن حاضراً أو غائباً له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلاً عن المصنوعات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده صلى الله عليه وسلم أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من نزها الله تعالى عنه ، فمافي حاوى الزاهدى سمع من أناس كثيرة أن فلانا يزنى بفلانة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لا يجب حد القذف لأنه غيبة لا رمى وقذف بالزنا لأن الرمي والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يا زاني يا زانية ضعيف لا يعول عليه *

والظاهر أيضاً أنه لا فرق بين رمى الحي ورمى الميت فإذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط لا لو قال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدرى أى جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصناً . ويطلب بحد القذف للميت من يقع القدح في نسبه بالقذف وهو الوالد وان علا والولد وان سفل ، ولا يطالبان عن غائب خلافاً لابن أبي ليلى لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافاً لما روى عن محمد ، وثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أورق أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاه بقذف أمه الحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند زفر إذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحقاً له فيها مطلقاً ، وثبت للابعد مع وجوده الأقرب فيطالب ولد الولد مع وجود الولد خلافاً لفرولو عفا بعضهم كان لغيره المطالبة لأنهم يدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لا أم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجده وان علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد . ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن الابن أن يطالب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو إطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من إقامة قرابة الولاد *

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) مانع من إقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للمطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده» وأجمعوا على أنه لا يقتص

منه بقتل ولده ولا شك أن اهدار جنائته على نفس الولد توجب اهدارها في عرضه بطريق الأولى مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخي الميت وعمه وعمته وخاله وخالته في المطالبة بحد قذفه *

وعند الشافعي . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثاني غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكور العصبات لا غير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل في التاتارخانية وحسن أن لا يرفع القاذف إلى القاضي ولا يطالب بالحد . وحسن من الإمام أن يقول للمطالب أعرض عنه ودعه اه *

وكانه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . وما نقل في القنية من أن المقذوف إذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامي حراً وأن يكون عبداً فيجلد كل منهما إذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والأوزاعي . وجمهور الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما علمت أول السورة . وإذا أريد إقامة الحد على القاذف لا يجرد من ثيابه إلا في قول مالك لأن سببه وهو النسبة إلى الزنا كذباً غير مقطوع به لجواز كونه صادقاً غير أنه عاجز عن البيان *

نعم ينزع عنه الفرو والثوب المحشو لأنهما يمنعان من وصول الألم إليه كذا في عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع . والظاهر كما في الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريباً من ذلك ويمنع إيصال الألم وكيف لا والضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتثنية فشهداء بدل أوصفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذاك . وهي قراءة فصيحة ورجحها ابن جني على قراءة الجمهور بناء على إطلاق قولهم : أنه إذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الإضافة *

وتعقب بأن ذلك إذا لم تجر الصفة مجرى الأسماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الإبدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحضة الاسم (شهداء) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالإضافة أفصح من (اربعة شهداء) بالتثنية والاتباع وقال ابن عطية : وسيبويه يرى أن تثنية العدد وترك إضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد الطعن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيبويه إنما يرى ذلك في العدد الذي بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذي بعده صفة فانه على التفصيل الذي ذكر كما قال أبو حيان *

وقوله سبحانه ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ أي مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل في حكمه تنمة له كأنه قيل : فاجلدوهم وردوا شهادتهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الإمام أبي حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطاً ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم إلاكثر ، ومن الغريب ما روى ابن الهمام عن مالك أنه مع قوله : إن لابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حد الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرة سبب عقوبة أي وكذا عدالة الأب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۚ ﴾ كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد إلا يذنب بيعة نزلتهم في الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود الكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم مما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحام بالظاهر لأنهم كذلك في نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لا احتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهادة كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين .

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم متكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض مما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتكم مصلحة فكانوا فسقة غير ممثلين أمره عز وجل ، ولا يخفى حسن حمل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكفي في شرح الملتقى نقلاً عن النجم الغزى من أن الرمي بالزنا من الكبائر وإن كان الرامي صادقاً ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يحد به بل يعزر ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الإحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن واثلة عن النبي ﷺ أنه قال « من قذف ذمياً حد له يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسألة مختلفة فيها ، ففي شرح جمع الجوامع للعلامة المحلى قال الحلبي : قذف الصغيرة والمملوكة والحرمة المتهمة من الصفات لأن الإيذاء في قذفهن هو في الحرمة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لا تنفاه المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فباح ، وكذا جرح الراوى والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضاً لشيوع توجه النفي إلى القيد في مثله ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهراً قال الزركشي فيما إذا كان صادقاً لا فيما إذا كان كاذباً لجرأته على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان في الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندي فيما إذا كان الضرر في قبول شهادته عليه يسيراً عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره في جرح الراوى لا يتم فيما أرى على رأى من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضي الله تعالى عنها سواء كان جهرأ أو سرأ وسواء كان بخصوص الذي برأه الله تعالى منه أو بغيره وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهن وكذا القول في مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمي المملوكة والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمي شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سبباً لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونها زوراً وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميته مع إقامة البينة عليه بالزنا موجباً لرجمه ، ومنه ما هو سنة كرمي ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمي الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أي رجعوا عما قالوا وندموا (٢ - ١٣ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

على ما تكلموا استثناء من الفاسقين كما صرح به أكثر الأصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة (أولئك) وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ لتهويل المتوب عنه أي من بعد ما اقترفوا ذلك الذنب العظيم الهائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال ممن رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقي حيا فإن كان قد مات فلعلم الاستغفار له يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فإن كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصمهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغني عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك المخاصمين والاستغفار للمريين أولى ولم أر من تعرض لذلك .

وكون الاستثناء من الجملة الأخيرة مذهب الحنفية فعندهم لا تقبل شهادة المحدود في قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النص موجب لرد شهادته الناشئة عن اهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل (ولا تقبلوا لهم شهادة) دون ولا تقبلوا شهادتهم أي ولا تقبلوا مهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حاصلة للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الإسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الإسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم اعتق فإنه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تميم حده برد شهادته التي تجددت له ، وقد طالب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الإسلام فإنه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الإسلام . وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الإمام فلم يكن الإمام مخاطبا بإقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلو حد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تاما في الحال فيتوقف تميمه على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال في المبسوط في الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا اعتق بعده : إن الكافر استفاد بالإسلام عدالة لم تكن موجودة له عند إقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فإنه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة بإقامة الحد ، ثم لا فرق في العبد بين أن يكون حد ثم اعتق وبين أن يكون أعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فإنه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لما أن (شهادة) نكرة وهي واقعة في حيز النهي فتفيد العموم كالنكرة الواقعة في حيز النفي ، وهذا يعكر على مامر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما في الوسع وقد كلف الحكام برد شهادته فالامتنال إنما يتحقق برد شهادة قائمة بحيث ردت تحقق الامتنال وتم وقد حدثت أخرى فلو ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه وللبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود في الديانات وغيرها وهي رواية المنتقى ، وفي رواية أخرى أنها تقبل في الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبراً لا شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحدرين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوى . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكم بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع التجاحد فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعى إلى قبول شهادة المحدود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه ، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جمل مقترنة بالواو هل ينصرف للجمله الاخيرة أو إلى الكل أو هناك تفصيل فالذى ذهب اليه أصحاب الشافعى انصرفه إلى الكل ، والذي ذهب اليه أصحاب أبي حنيفة انصرفه للجمله الاخيرة ، وقال القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الاولى ولا يضر فيها شئ بما فى الاولى فلا استثناء مختص بالجملة الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الاول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بنى تميم والنحاة البصريون الا ببغادة إذ الجملة الاولى أمر والثانية خبر ، الثانى أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وكما لو قال: أكرم بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتراكا حكما لا اسما كما لو قال: سلم على بنى تميم وسلم على بنى ربيعة الا الطوال، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتراكا اسما لا حكما ولا يشتركا حكما في غرض من الاغراض كما لو قال: سلم على بنى تميم واستأجر بنى تميم الا الطوال، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الاولى بان كان بين الجملتين نوع تعلق فلا استثناء ينصرف إلى الكل وذلك على أربعة أقسام أيضا، الاول أن يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم الا الطوال لا اشتراكهما في غرض الاعظام، الثانى أن يتحد الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الاولى ضمير في الثانية كما لو قال: أكرم بنى تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بنى تميم وربيعة الا الطوال، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجعل آية الرمى التى نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جملها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهى وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهى داخلة أيضا تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك احكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة أيضا تحت القسم الثانى من جهة اضممار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك، وذهب القاضى أبو بكر والغزالي . وجماعة إلى الوقف، وقال الآمدى: المختار أنه مهما ظهر كون الواو الابتداء فلا استثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما فى القسم الاول من الاقسام الثمانية لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف والابتداء كما فى باقى الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر حجج المذاهب بمالها وعليها فى الاحكام، وفى التلويح وغيره أنه لا خلاف فى جواز رجوع الاستثناء إلى كل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فان بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الأخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجميع ، قال القلانسي: إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ما ذهب إليه أكبر البصريين فلو قيل برجوعه إلى الجميع لكان ما بعد الامتنع بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً وهو محال ولأنه إن كان كل منهما مستقلاً في العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لا معنى لكون كل مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلاً لزم خلاف المفروض، وإن كان المستقل البعض دون البعض ازم الترجيح بلا مرجح، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وكما اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع خطأ للزوم تعدد العامل في معمول واحد إلا على القول بان العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان: لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهلباذي . وابن مالك فاختر ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط، واختار المهلباذي عوده إلى الجملة الأخيرة، وقال الولي بن العراقي: لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما إذا اختلف العامل والمعمول كقولك: اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً فقال في هذه الصورة: إنه يعود إلى الأخير خاصة، ونقل عن أبي على الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة مطلقاً وهذا كقول الحنفية في المشهور، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين (أن يقتلوا أو يصلبوا) إلى قوله سبحانه: (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فان قوله تعالى: (من قبل أن تقدروا عليهم) يقتضي رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعني قوله سبحانه: (ولهم عذاب عظيم) لم يبق للتقييد بذلك فائدة للعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) الخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حل قول الشافعية بأن يقال: إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضي رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاء لأنها أخرجتا بلفظ الطلب مخاطباً بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهياً والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استحقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء إليها .

ونقل عن الشافعي أنه جعل (ولا تقبلوا) استثناءً منقطعاً عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تمة الحد لأنه لا مناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروفاً إليه بجعل من تاب مستثنى من ضمير (لهم) ويكون قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون) اعتراضاً جارياً مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال: إن الاستثناء لا يرجع إلى الكل أما الجلد فبالاتفاق، وأما قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون)

فلأنه إنما جيء به لتقريب منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استثناء (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بردها ، وربما يقال : إن رد الشهادة قطع لآلة الخائنة معنى وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرقة ، ومن أنصف رأى مناسبتها للجلد أتم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الامام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكلمتي الجملتين الانشائيتين لفظا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة .

واعترض الزيلعي على القول بأن جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جائز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لا الرد . وعللة الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانتصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بانه إذا جمعت الجملة تعليلا للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا يظهر يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل .

وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبهم أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والممانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قيل الإجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تنمة التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : إن عدم قبول الشهادة والتفسيق من تنمتها أيضا كما لا يخفى ، وقيل يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لما أن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحو) ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طلب العفو من الإصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الإصلاح إذ العفو فعل المقدوف وهذا الإصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن يكون الجمل الثلاث بمجموع من جزاء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجمعوا لهم بين الأجزاء الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودى الشهادة ولا مفسقين ، قال في الكشف : وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط فصرن كالمفردات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزاء بأن دليل عدم المشاركة في الشرط يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطبة بالأئمة لأفراد الكافة في (أولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أي الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرامين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشاء وعكسه لا اختلاف الاغراض شائعان في الكلام وأن افراد كاف الخطاب مع الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى : (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمسانع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الأكثر وحينئذ يصح عطف (أولئك هم الفاسقون) عليه ، وقال الزمخشري : معنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره إنما يفيد الصحة لا الظهور .

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرامين في حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستئناف إليه ظاهر ، لا يقال . إن ذلك ينفي الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تنزيل الفسق من غير هذه الآية لآنا نقول : لا شبهة في أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيد لا يضر للقطع بأن طريق القرآن تكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيدي مطلوبا ، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ذهب الحسن . وابن سيرين . وسعيد بن المسيب . وسعيد بن جبير . وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطي في الدر المنثور وإلى ما ذهب إليه الشافعي من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد ، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز . وطاوس . ومجاهد . والشعبي . والزهري . ومحارب وشريح . ومعاوية بن قرة . وعكرمة . وسعيد بن جبير على ما ذكره الطيبي وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت آنفا ، وعد ابن الهمام شريحا ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان ، وفي صحيح البخاري جلد عمر رضي الله تعالى عنه أبا بكر . وشبل بن معبد . ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، وقال من تاب قبلت شهادته ، ومن تتبع تحقق أن أكثر المقام قائلون كقول الشافعي عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة كما لا يخفى والله تعالى أعلم ، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبي حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيد الاستثناء ولا محل من الأعراب ، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجملة خبره والرابط محذوف أى لهم .

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء وهو على ما ذهب إليه أصحابنا منقطع ، وبينه أبو زيد الدبوسي في التقويم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراج من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد إثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا . وتعقبه العلامة الثاني بأنه إنما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع ، وبينه فخر الإسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ، وهذا مبني على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل ، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي .

واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليه بقوله تعالى (وأولئك) ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون إلا زيدا استثناء متصلا ببناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على أنه أقرب وإن عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا إما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فإن أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الإسلام بعدم تناول الماسقين للتائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وإن أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة أنه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة إخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وإن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به إلى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة ، وكفى به مخصصا اهـ . وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة أنه لا اجماع إلا بعد زمان النبي ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به إلى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كما ترى . وفي قوله : ومن شرط الاستثناء المتصل الخ بحث يعلم مما سيأتى أن شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة : الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق إلا التائبين منهم فإنه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له وكأنه أراد أنهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقريظة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الأفاضل في توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم إلا زيدا . والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال : خلق الله تعالى كل شئ إلا ذاته سبحانه وصفاته العلى ، قال العلامة : ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لمائدة جديدة وهذا مراد فخر الإسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وبحث فيه بأن عدم تناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب

له مبین له فلا وجه لمنع وجود الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم
 لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ،
 وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لخراج الثابتين منهم في
 الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والاثبات له فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره
 كما يقال: كرام أهل بلدنا أغنياؤهم إلا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام
 لا مانع من ذلك: فحينئذ يلزم أن يكون الثابتون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس ، وقد يقال:
 إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الأحوال الاحال التوبة ، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكليف
 في التقدير أى الاحال توبة الذين ألحقوا بالقاتلين أى وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا مصدريا لا اسما
 موصولا وضمير (تأبوا) عائدا على (أولئك) وبعد التثنية التي يكون الاستثناء مفرغته متصلا لا منقطعا انتهى فتأمل هـ
 (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) بيان لحكم الرامين لأزواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا
 قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) ألحق أن حكم من رمى الأجنبية وحكم من رمى زوجته
 سواء فقد أخرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال: لما نزلت (الذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عبادة
 وهو سيد الانصار: أهكذا أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: يا معشر الانصار ألا تسمعون أم يقول سيدكم؟
 قالوا: يا رسول الله لانه فانه رجل غيور والله ما تزوج امرأة قط إلا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على
 أن يتزوجها من شدة غيرة فقال: سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكنني
 تعجبت إني لو وجدت لك عا قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجها ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء فوالله
 لا آتي بهم حتى يقضى حاجته قال: فما أبشوا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين نيب عليهم
 فعدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أني جئت أهلي (١) عشاء فوجدت عندهما رجلا (٢) فرأيت بعيني
 وسمعت بأذني ففكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد
 ابن عبادة الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال: هلال
 والله إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لي منها مخرجا فقال: يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك بما جئت به والله
 تعالى يعلم إني لصادق فوالله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام
 الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من
 الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسرى عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو
 ذلك من ربى ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا إليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهما وذكرها وأخبرهما
 أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليهما فقالت: كذب فقال:
 رسول الله ﷺ: لا عنوا بينهما الحديث، ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخاري في صحيحه. والترمذي:
 وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل: نزلت في عاصم بن عدي ، وقيل: في عويمر بن نصر
 العجلاني ، وفي صحيح البخاري ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ، والمشهور

(١) اسمها خولة بنت عاصم هـ منه (٢) هو شريك بن سحابة كما في صحيح البخاري هـ منه

كما في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفاجي هنا عن السبكي اشكالا وأنه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وهو أن ما تضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ومحمّل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ما تضمنه من الحدث مستقبلا لا ماضيا فلا ينسحب حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعقبه بأنه لا صعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه أن أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماضٍ أريد بيان حكمه ولذا قالوا : **دخول سبب النزول قطعي** * ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ما تضمن الشرط لا يلزمه مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول ملذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى ، ثم أن المراد هنا نظير ما مر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرئ (تكن) بالتاء الفوقية وقراءة الجمهور أفصح ﴿ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ ﴾ بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الإبدال أو الالامعنى غير صفة لشهداء ظهر اعرابها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في الالموصولة الداخلة على أسماء الفاعلين مثلاً ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيذان كما قيل من أول الأمر بعدم الغاء قولهم بالمرّة ونظمه في **سلك الشهادة وبذلك إزداد حسن إضافة الشهادة إليهم في قوله تعالى : ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ ﴾** أى شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه **﴿ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾** خبره أى فشهادتهم المشروعة أربع شهادات **﴿ بالله ﴾** متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم تعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازوه فيما إذا كان المعمول ظرفا كما هنا . وقرأ الاكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهى خبر مبتدأ محذوف أى قالوا يجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أى فعلهم شهادة أو فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولا خلاف في جواز تعلق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى **﴿ إِنَّهُ لَمَنْ الصَّادِقِينَ ﴾** أى فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلق العامل عنها باللام للتأكيد ، ولا يختص التعليق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجرى مجراها ومنه الشهادة لأفادتها العلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك **﴿ وَالْخَامِسَةُ ﴾** أى والشهادة الخامسة الأربع المتقدمة أى الجماعة لها خمساً بانضمامها اليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكدتها في أفادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر وإظهار الصدق ، وهى مبتدأ خبره قوله تعالى **﴿ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾** فيما رماها به من الزنا **﴿ وَيَذَرُوا ﴾** أى يدفع **﴿ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾** أى العذاب الديوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه **﴿ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ ﴾** أى الزوج

(لَمَنْ الْكَاذِبِينَ ٨) فيأرمها به من الزنا (وَالْخَامِسَةَ) بالنصب عطفًا على (أربع شهادات) وقوله تعالى (أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ) أى الزوج (مِنَ الصَّادِقِينَ ٩) فيأرمها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ ، وجوز أن تكون (ان) وما بعدها بدلًا من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما انها مادة الفجور ولأن النساء كثيرا ما يستعملن اللعن فربما يتجرن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله •

وقرأ طلحة . والسلمى . والحسن . والأعمش . وخالد بن أياس بنصب (الخامسة) فى الموضوعين وقد علمت وجه النصب فى الثانى ، وأما وجه النصب فى الأول فهو عطف (الخامسة) على (أربع شهادات) على قراءة من نصب (أربع) وجعلها مفعولا لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع (أربع) أى ويشهد الخامسة ، والكلام فى (أن لعنة) الخ كما سمعت فى (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و (أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و (أن) فى الموضوعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يوث بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل فى الموضع الثانى لكون الفعل فى معنى الدعاء فما هناك نظير قوله تعالى (أن بورك من فى النار) فلا غرابة فى هذه القراءة خلافا لما يؤممه كلام ابن عطية •

وقرأ الحسن . وأبو رجاء ، وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و (أن غضب) بتخفيف (أن) و (غضب) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهن) العموم والمذكور فى كتب الأصحاب أنه يشترط فى القاذف وزوجته التى قذفها أن يكون لهما أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجرى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنونا أو محدودا فى قذف ، ويشترط فى الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمته بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بنكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلأب معروف فى بلد القذف ، واشترط هذا لأن اللعان قائم مقام حد القذف فى حق الزوج كما يشير اليه ما قدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقا ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يحزبه لعان واحد لهن بل لابد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنيات كذلك حد حداً واحداً بهن ، فمتى لم تكن الزوجة ممن يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق فى قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونهما ممن له أهلية أداء الشهادة فلأن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافا للشافعى فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحمد فيقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو أهل للعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافرا أو عبدا •

واستدل على أن اللعان آيمان مؤكدة بقوله سبحانه (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وذلك أن قوله تعالى (بالله) محكم فى اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال : أشهد ينوى به اليمين كان يميناً فيحمل المحتمل على المحكم لأن حمله على حقيقته متعذر لأن المعهود فى الشرع عدم قبول شهادة الإنسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المعهود شرعا عدم تكرار الشهادة فى موضع بخلاف اليمين فإن تكرره معهود فى القسامة ، ولأن

الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهم بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين •

وامتدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بآيمان بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفي إثبات وجعل الشهداء مجازاً عن الخالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لأنه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يحلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حالف الانسان لغيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً للفظ الشهادة كان هذا صارفاً عنه إلى مجازه كيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وماتوهم كونه صارفاً ما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحالف لغيره والحلف لا يجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فان جاز شرعية هذين الأمرين في محل بعينه ابتداء جاز أيضاً شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقلية كون التعدد في ذلك أربعا بدلا عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا تثبت عند عدمها أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين وإلزام اللعنة والغضب إن كان كاذباً مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين إذ موجب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك بثابت هنا بل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالآيمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر، وإنما قيل عندهما ولم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما، وأما قوله : واليمين للنفي الخ فمحلها ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يحلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع آيمانا على أمر واحد يخبر به فان هذا هو حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكن أحدهما مؤكدة للآخره وأورد على اشتراط الأهلية لاداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجري بين الاعميين والفاسقين مع أنه لا أهلية لهما لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجته فيكون أهلا لهذه الشهادة دون غيرها، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعمى لا يلاعن وعم القهستانى الأهلية فقال : ولو بحكم القاضى والفاسق يصح القضاء بشهادته وكذا الاعمى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالموت والنكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فإنه لا يصح القضاء بشهادته، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله : لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كشافعى على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجع إليه، ويشترط كون القذف في دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف باللواط عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضا والقذف بصريحه نحو ان يقال : أنت زانية أو يازانية أو رأيتك تزنين، والمشهور عن مالك أن القذف بالاولين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالآخر وهو قول الليث . وعثمان . ويحيى بن سعيد، وضعف بأن الكل رمى بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق، وبمنزلة القذف بالصريح نفي نسب ولدها منه أو من غيره •

وفي المحيط والمبتغى إذا نفي الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لالعان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت إليه كما حققه زين في البحر، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجلس القاضي كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقها فانه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفي الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الإقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفى نسب من هو منه، فقد روى أبو داود والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاءنة: «أيما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شيء ولن يدخلها الله تعالى جنته وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلاف الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضعف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أتت امرأته المعروفة بالعماف بولد لا يشبهه فمن أبي هريرة «أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاما أسود فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم قال ما ألوانها؟ قال: حمراء قال: فهل فيها ثور؟ قال: نعم قال: فكيف ذلك؟ قال: نزع عرق قال: فقل هذا نزع عرق» وذكروا فيها إذا كانت متهمة برجل فأنت بولد يعقبه وجهين إباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فمع التحقق يباح ويجوز أن يستر عليها ويمسكها فظهر ما روي عن أبي رجلا قال: يا رسول الله إن امرأتى لا تزني ولا يمس قال: طلقها قال: إني أحبها قال: فامسكها وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقق لا يباح ذلك، والافضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتسترا الأمر للحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهي رجلان لا رجل وامرأتان إذ لا همادة للنساء في الحدود، وما في النهر والدر المنتقى من جواز ذلك سبق قلم لاعن أن كان مصرا وعجز عن البينة على زناها أو على إقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عصى الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا ماتا أو غابا بعد ما عدلا فانه حينئذ لا يقضى باللعان فإن امتنع حبسه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيجحد، وعند الشافعي إن امتنع حد حد القذف وكذا إذا لاعن فامتنعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب على ما قيل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه، وكما لالعان مع التصديق إذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجلس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصدا وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درته فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافي الحاكم الحد عن قاذفها بعد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحي الوقاية والنقاية من أنها إذا صدقته ينتفى غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر ووجه قول الشافعي بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه: (والذين يرمون المحصنات) الخ إلا أنه يتمكن من دفعه فيما إذا كانت المقدوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فإذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فإذا امتنعت حدث للزنا ويشير إليه قوله

سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهن) إلى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كيفما كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك إلا مكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن إيفائه بل يحبس لا إيفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن إيفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وان كان عبداً فاسقاً، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لإيجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة، فإن قال : إنما يوجب عليها لنكولها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضاً من ذلك العجب فإن كون النكول إقراراً فيه شبهة والحد بما يندفع بهامع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المال مع أنه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وكثرها شروطاً انتهى، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن السيدي أنهما يحبان إذا امتنعا عن اللعان بعد الثبوت، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تعف المرأة كما في البحر، وعندى في حبسها بعد امتناعه نوع إشكال لأن اللعان لا يجب عليها إلا بعد لعانه فقبله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى . وأجاب الطحطاوى بأنه بعد الترافع منهما صار إضاء اللعان حق الشرع فإذا لم تعف وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما إذا أبى هو فقط فلا تحبس انتهى .

وقيل : ليس المراد امتناعها في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانه فتأمل . والمتبادر من الشهادة ما كان قولاً حقيقة ، ولذا قالوا : لا لعان لو كانا أخرسين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد، وعلل أيضاً بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدرأ بالشبهة وكتابة الآخر في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها، وذكروا لو طرأ الخرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد، ويشعر بظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلا غنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها تقدر في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحمد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أعقب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي وليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانه أن يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير الخطاب، ففي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضى فيشهد أربع مرات يقول فى كل مرة: أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول فى الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميتها به من الزنا يشير فى جميع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول فى كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا وتقول فى الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رمانى به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يأتى بلفظة المواجهة ويقول فيما رميتك به من الزنا أنى وتأتى هى بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميتنى به من الزنا لأنه أقطع للاحتمال وهو احتمال اضمار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الأول أن لفظة المغايبه إذا انضمت اليها الإشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتفى فى اللعان بالكيفية المذكورة فى الآية ويأتى الملاءن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم فى شهادته مطلقا وتأتى الملاعة بذلك فى شهادتها الخامسة فتدخل على (على) بياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميتها به من الزنا فى شهادته وإلى زيادة فيما رمانى به من الزنا فى شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يوث به فى النظم الكريم لتتسق الضمائر وتكون فى جميع الآية على طرز واحد مع ما فى ذلك من نكتة رعاية التالى على ما قبل ، وليس فى الآية التفات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر، وأما ما أشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما رقع فى زمانه **عليه السلام** من اللعان بين هلال وزوجته على ما فى بعض الروايات ، وذكر الاصحاب أنه يزيد فى صورة اللعان بالقذف بنفى الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميتك به من نفى الولد وانها تزيد بعد لمن الكاذبين قولها: فيما رميتنى به من نفى الولد: ولو كان القذف بالزنا ونفى الولد ذكر فى اللعان الامران ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاءن يقول: أشهد بالله إني رأيتها تزنى والملاعة تقول أشهد بالله ما رأيتنى أزنى وعن الشافعى أن الزوج يقول: أشهد بالله انى لصادق فيما رميت به زوجتى فلانة بنت فلان ويشير اليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعه الامام ويذكره الله تعالى فان رآه يريد أن يمضى أمر من يضع يده على فيه فان لم يمتنع تركه وحينئذ يقول الخامسة ويأتى بياء الضمير مع (على) وإن كان قد قذفها باحد يسميه بعينه واحدا أو اثنين فى كل شهادة، وإن نفى ولدهما زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو منى، والتخويف بالله عز وجل مشروع فى حق المتلاعنين، فقد صح فى قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وان هذه هى الموجبة التى توجب عليك العقاب ، وقيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا . وفى ظاهر الآية رد على الشافعى عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهى زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها ، والذى ذهب اليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاءن فانطلقها فذاك وإن لم يطلقها بانتهى بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الاكثر من كل منهما صح ، ويشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوكيل كحضور الأصيل ويتوارثان قبله، ولو زالت أهلية اللعان بعده فان كان بما يرجى زواله كجنون فرق والا لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وان أ كذب نفسه من بعد اللعان والتفريق واحد أم لم يحمد يحل له تزوجها عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال وما لها وما عليها تطالب من كتب الفقه المبسوطة، واستدل بمشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله: (لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لا يخرج عن التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا فلو كان كاذبا فلا يحل له، واستدل الخوارج على أن الكذب كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب لا يستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا لكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لا يسلم أن اللعن في أي موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فانه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الابرار وقد يقصد به اظهار خساسة الملعون، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم به ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ٩٠﴾ التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب لتوفية مقام الامتنان حق، وجواب (لولا) محذوف لتهويله حتى كأنه لا توجد عبارة تحيط ببيانته، وهذا الحذف شائع في كلامهم.

قال جرير: كذب العواذل لورأين مناخنا بحزين رامة والمطى سوام

ومن أمثالهم لو ذات سوار لطمتني فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جعلها مآشرع لكم من حكم اللعان لكان مما لا يحيط به نطاق البيان، ومن جملة أنه تعالى لولم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه أعرف بحال زوجته وأنه لا يفترى عليها لا اشتراكهما في الفضاحة، وبعد مآشرع لهم لوجعل شهاداته موجبة لحد الزنا عليها لفات النظر اليها، ولوجعل شهادتها موجبة لحد القذف عليه لفات النظر له، ولا ريب في خروج الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما حتمادارئة لما توجه اليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهاداته من العذاب بما هو أتم مادراته عنه وأطم وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب فهو أماله والستر عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتعرضه للتوبة حسبا ينبي عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام ولا يخفى أنه مما لا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة تذيلا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ﴾ أي بابلغ ما يكون من الكذب والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك، وجوز فيه فتح الهمزة والفاء وأصله من الإفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق، والمراد به ما افك به الصديقة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها على أن اللام فيه للعهد، وجوز حملها على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لا افك إلا ذلك الافك، وفي لفظ المجئ إشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من غير أن يكون له أصل، وتفصيل القصة ما أخرجه البخاري. وغيره عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقرع بين أزواجه، فإيهن خرج سهمها خرج بها رسول الله

ﷺ معه - قالت عائشة - فافزع بيننا في غزوة (١) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد منازل الحجاب فأنا أحمل في هودجى وأنزل فيه فسرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقفل ودنونا من المدينة قافلين آذن أيلة بالرحيل فمشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأني أقبلت إلى رحلى فاذا عقلى من جزع ظفار قد انقطع فالتست عقدي وحبسني ابتغاؤه وأقبل الرهط الذى كانوا يرحلون لى فاحتملوا هودجى فرحلوه على بعيرى الذى كنت ركبت وهم يحسبون أنى فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يشغلن اللحم إنما ناكل العلقه من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدي بعد ما استمر الجيش فبحثت منازلهم وايس بها داع ولا يجيب فامت منزلى الذى كنت به وظننت انهم سيفقدوني فيرجعون إلى فيينا أنا جالسة فى منزلى غلبتنى عيني فتمت وكان صفوان ابن المعطل السلى ثم الذكوانى من وراء الجيش فادالج فاصبح عند منزلى فرأى سواد انسان نائم فأتاني فعرفنى وكان يرانى قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفنى فخرمت وجهى بجلبابى والله ما كلمنى كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فرطى على يديها فركبتها فانطلق يقود بى الراحلة حتى أتينا الجيش بعد ما نزلوا موغرين فى نحر الظهيرة فهلك فى من ملك وكان الذى تولى الافك عبد الله بن أبى بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكيت حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى قول أصحاب الافك لأشعر بشىء من ذلك وهو يرينى فى وجهى أنى لأعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول : كيف تيكم ؟ ثم ينصرف فذاك الذى يرينى ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعدما نكحت فخرجت معى أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزنا وكنا لانخرج إلا ليلا إلى ليل ، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من بيوتنا وأمرنا أمر العرب الأول فى التبرز قبل الغائط فكنا تأذى بالكنف أن نتخذها عند بيوتنا فانطلقت أنا وأم مسطح وهى ابنة أبى رهم بن عبد مناف وأما بنت صخر بن عامر خالة أبى بكر الصديق وابنها مسطح بن أثمة فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتى قد فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح فى مرطها فقالت : تعس مسطح فقلت لها : بئس ما قلت أتسبين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أى هنتاه أولم تسمعى ما قال ؟ قالت : قلت وما قال ؟ فاخبرتني بقول أهل الافك فآزددت مرضا على مرضى فلما رجعت إلى بيتى ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيكم ؟ فقلت : أناذن لى أن آتى أبوى ؟ قالت : وأنا حينئذ اريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت : فاذن لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجئت أبوى فقلت لأمى (٢) : يا أمته ما يتحدث الناس ؟ قالت : يا بنية هونى عليك فوالله لقلبا كانت امرأة قط وضيئة عند رجل ولها ضرائر الا كثرن عليها قالت : فقلت سبحان الله ولقد تحدثت الناس بهذا قالت : فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكى فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبى طالب . وأسامة بن زيد حين استلبث الوحى يستأمرهما فى فراق أهله قالت : فاما أسامة بن زيد فإشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براءة أهله وبالذى يعلم لهم فى نفسه من الود فقال : يا رسول الله أهلك وما تعلم الا خيرا وأما على بن أبى طالب فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(١) هى غزوة بنى المصطلق وكانت فى سنة ست اه منه (٢) هى ام رومان زينب بنت دهمان اه منه

الجارية تصدقك قالت : فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال : أى بريرة هل رأيت من شئ يريبك؟ قالت بريرة : لا والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأتى الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي ابن سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي ؟ فوالله ما علمت على أهل إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال : يا رسول الله أنا أعذرک منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرک قالت : فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد : كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة : كذبت لعمر الله لنقتله فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت : فكشفت يومى ذلك لا يرقألى دمع ولا أكتحل بنوم قالت : فأصبح أبواى عندي وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقألى دمع يظنانى أن البكاء فالحق كبدى قالت : فبينما هما جالسان عندي وأنا أبكى فاستأذنت على امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكى معي قالت : فبينما نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت : ولم يجلس عندي منذ قيل في ما قبل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى اليه فى شأنى قالت : فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال : أما بعد يا عائشة فانه قد بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقالته قاص دهمى حتى ما أحس منه قطرة فقلت : لا بى أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدري ما أقول لرسول الله فقلت لا مى : أجيبي رسول الله قالت : ما أدري ما أقول لرسول الله قالت : فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : إني بريئة والله يعلم أنى بريئة لا تصدقوني ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى بريئة لتصدقني والله لا أجد لى ولکم مثلا إلا قول أبى يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) فاضطجعت على فراشى وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة وأن الله مبرئنى ببراءتى ولكن ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحيا يتلى ولشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بامر يتلى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ فى النوم رؤيا يبرئنى الله بها قالت : فوالله ما رام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليتحدر منه مثل الجمان من العرق وهو فى يوم شات من ثقل القول الذى ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يضحك فكان أول كلمة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد برأك فقالت أمى : قولى اليه فقلت : والله لا أقوم ولا أحد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) العشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(عُصْبَةٌ مِنْكُمْ) خبر إن واليه ذهب الحوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاؤا) والخبر جملة قوله تعالى : (لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ) والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاخبار على الاول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متمصبة متعاونة وذلك من أمارات كونه إفكا لأصله ، وقيل : الاولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر *

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساء ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتمصبة قلت أو كثرت وكثير إطلاقها على العشرة فما فوقها إلى الاربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضى الله تعالى عنها عدت المنافق عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحمزة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضى الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أثانة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من برأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخارى وغيره • نعم الظاهر أنه رضى الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعنه الله تعالى ، وقد جاء أنه رضى الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضى الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان مازن بريية وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
حليمة خير الناس دينا ومنصبا نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لوى بن غالب كرام المساعى مجدهم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قد زعمتمو فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حبيت ونصرتى لال رسول الله زين المحافل
له رقب عال على الناس كلهم تقاصر عنه سورة المتطاول
فان الذى قد قيل ليس بلائط ولكنه قول امرئى بى (١) ماحل

وكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تكرمه بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشدها أول هذه الايات : لىكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضى الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالوسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فإنه كان ينهر رسول الله ﷺ بلسانه • وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي عنها أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تملت به الارجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمدا وأجبت عنه وعند الله فى ذاك الجزاء
فان أبى ووالدتى وعرضى لعرض محمد منكم وقاء
أشتمه ولست له بكفو فشركا لخيركا الفداء

لساني صارم لا عيب فيه وبحري لا تكدره الدلاء

وعد بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلاً صحيحاً ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم ومن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه من ينتمى إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الامر ، وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج مخرج الأغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شراً لكم) وقيل: الخطاب في الاول للمسلمين وفي هذا لسيد المخاطبين رسول الله ﷺ . ولأبي بكر . وعائشة . وصفوا ان رضى الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتسليتهم . وأخرج ابن أبي حاتم . والطبراني عن سعيد بن جبير أن الخطاب في الثاني لعائشة . وصفوا ان ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبته إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الافك .

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من (جاؤا) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى ، وعلى ما ذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذي هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حساب ذلك شرالهم إراحة لبالهم بازاحة ما يوجب استمرار بلبالهم ، وأردف سبحانه النهى عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ﴿ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ اعتناء بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير لكم لنيلكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحزنكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ما سمعت آتفا عن عائشة رضى الله تعالى عنها عشرة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير أنه قال : نزلت ثماني عشرة آية متواليات بتكذيب من قذف عائشة وبرأتها . وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ (الخبيثات للخبيثين) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآي ، وفي كتاب العدد للداني ما يوافق المروى عن ابن جبير .

﴿ لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ ﴾ أى من الذين جاؤا بالإفك ﴿ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ﴾ أى جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بما سمع وبعضهم أكثر وبعضهم أقل . ﴿ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ﴾ بكسر الكاف . وقر الحسن . والزهرى . وأبو رجاء . ومجاهد . والأعمش . وأبو البرهم . وحيد . وابن أبي عملة . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفراني . وابن مقسم . وعمرة بنت عبد الرحمن . وسورة عن الكسائي . ومحبوب عن أبي عمرو (كبره) بضم الكاف وهو مكسور هاء صدران لكبر الشيء عظم ومعناها واحداً ، وقيل : الكبر بالضم المعظم وبالكسر البداءة بالشئ ، وقيل : الإثم ، والجمهور على الأول أى والذي تحمل معظمه ﴿ مِنْهُمْ ﴾ أى من الجائين به ﴿ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ١١ في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصول وتكرير الاسناد وتنكير العذاب ووصفه بالعظم من تهويل الخطب ما لا يخفى ، والمراد بالذى تولى كبره كما في صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها عبدالله بن أبي عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين .

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكر لهم ما يذكر من الافك وهو اول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جعله في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي فجيء به فضر به عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان. ومسطح. وحمزة فضربوا ضرباً وجيعاً ووجعوا رقابهم ، وقيل : حدّداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بمصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدوره ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر *

وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحداً من جاء بالافك إذ لم يكن إقرار ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحمزة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في أبيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله وحمزة إذ قالوا هجيراً ومسطح
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم وسخطة ذي العرش الكريم فانزحوا
وآذوا رسول الله فيها فجللوا مخازي بغى يموها وفضحوا
وصب عليهم محصداً كأنها شايب قطرم من ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخاري أيضاً عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشبه وقال : حصان (البيت) قالت : لـكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأي عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الاخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم أليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعني الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه أنه يتكلم في ذلك ، فإنه يروى أنه ضربه بالسيف على رأسه لذلك ولايات (١) عرض فيها به وبمن أسلم من العرب من مضر وأنشد :

تلق ذباب السيف مني فاني غلام إذا هوجيت لست بشاعر
ولكنني أحى حملى وأتقى من الباهت الرأى البرى الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضربه وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بحبل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقبه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : اما اعجبك ضرب حسان بالسيف والله ما اراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطلقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله اذاني وهجاني فاحتملني الغضب فضرته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد أن هداهم الله تعالى للإسلام

ثم قال : احسن يا احسان في الذي اصابك فقال : هي لك يا رسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بيرحاء وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووهبه ايضا سيرين امة قبطية فولدت له عبد الرحمن بن حسان *

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضا رضى الله تعالى عنها أنها قالت في (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحننة ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأتى إرادة المتعدد افراد الموصول لما فى الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظراً إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده في قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به) وجمعه في قوله سبحانه (وخضتم كالذى خاضوا) والمشهور جواز استعمال (الذى) جمعا مطلقا . واشترط ابن مالك في التسهيل أن يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، هذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص . وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول (الذى تولى كبره) عبد الله بن أبى ، وقد تضافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشئ من النصب قرل هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سئل الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على - يعنى به أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه - وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى . وابن مردويه . والبيهقى فى الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ما روى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لأخيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يا رسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك * وفى رواية أنه قال : يا رسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفى رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدقى رسول الله ﷺ وليس فى ذلك شيء مما يصلح مستنداً لذلك الاموى الناصب ، وجل غرض الامير بما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من الغم غاية ما فى الباب أنه لم يسلك فى ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متعين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يزعمه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتدبر ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ﴾ التفات إلى خطاب الخائضين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما فى لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولتأكيد التوبيخ عند إلى الغيبة فى قوله تعالى : ﴿ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناياتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عاياه ويقتضيه اقتضاء تلسا ويزجرهم عن اضده زجراً بليغاً وهو الايمان وكونه مما يحملهم على احسان الظن ويكفهم عن إساءته بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تلهوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أنتم هؤلاء تقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه مما لا ريب فيه فاخلأهم بموجب ذلك الوصف أقيح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حمنة ؛ ثم إن كان المراد بالايان الايمان الحقيقي فاجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمتصفين به ، وإن كان مطلق الايمان الشامل لما يظهره المنافقون أيضا فاجابه له من حيث أنهم كانوا يحتززون عن إظهار ما ينافي مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكتة في توسيط معمول الفعل المحضض عليه بين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول المتوسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التوبيخ واللوم على تأخير الاتيان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الاتيان به رأسا في غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الأفك بمن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تلعم وتردد باهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ في ذلك الآن ﴿ هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ١٢ ﴾ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأى المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهماه ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة . وصفوان وقالوا الخ ﴿ لَوْلَا جَآؤَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إما من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ فَأَذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الأربعة ، وكان الظاهر فاذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما فى النظم الجليل لزيادة التقرير ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد للايذان ببعد منزلتهم فى الفساد أى فاولئك المفسدون ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى فى حكمه وشريعته ﴿ هُمُ الْكَاذِبُونَ ١٣ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق فى الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فاولئك فى علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع فى نفس الأمر لأن الآية فى خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الأفك فيها غير مطابق للواقع فى نفس الأمر فى علمه عز وجل .

وتعقب بان خصوص السبب لا ينافى عموم الحكم مع أن ظاهر التقييد بالظرف يابى ذلك ، وجعله من قبيل قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فىكم ضعفا) خلاف الظاهر ، وإياما كان فالحصر للبالغه ، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً ليكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَالِمِكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فى الدنيا ﴾ بفنون النعم التى من جملة الامهال للتوبة ﴿ وفى الآخرة ﴾ بضروب الآلاء التى من جملة العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفى الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز أن يتعلق (فى الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته ، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة فى كلا الدارين ﴿ لَمَسْكُمْ ﴾ عاجلا ﴿ فى مَا أَفْضَيْتُمْ فِيهِ ﴾ أى بسبب ما خضتم فيه من حديث الأفك . والابهام لتحويل امره واستمهجان ذكره يقال أفاض فى الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والافاضة فى ذلك مستعارة من إفاضة الماء فى الاناء ، و(لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٤ ﴾

يستحققر دونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابي من الخائضين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .
وتعقب بأن ابن ابي رأس المنافقين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لأنه مخلص في الدرك الاسفل من النار ﴿ اذ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّنِّكُمْ ﴾ بحذف إحدى التاءين و (إذ) ظرف للمس ، وجوز ان يكون ظرفا لأفضتم وليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقيكم ما أفضتم فيه من الآفك وأخذ بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال وفي التلقف معنى الخطف والأخذ بسرعة وفي التلقن معنى الخدق والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تلقونه) على الاصل ، وشد التاء البرى ، وأدغم الذال في التاء النحويان . وحمة .

وقرأ ابن السميعة (تلقونه) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وعنه (تلقونه) بفتح التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر . وزيد بن علي بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من ولى الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من زعم ان ولى إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تلقون فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك وتقول : الولق الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من ولى الحديث انشاء واختراعه ، وقيل : من ولى الكلام دبره ، وحكى الطبرى . وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من الولق الذى هو الاسراع بالشئ بعد الشئ كعدد فى اثر عدد وكلام فى اثر كلام ويقال : ناقة ولقى سريعة ، ومنه الأولق للمجنون لأن العقل باب من السكون والتماثل والجنون باب من السرعة والتهافت . وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تسرعون فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تألقونه) بفتح التاء وهمزة ساكنة بعدها لام ساكنة من الالق وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى (تيلقونه) بتاء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه مضارع ولق بكسر اللام كما قالوا تيجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذتلقونه) من ثقفت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الآفك من ههنا ومن ههنا . وقرئ (تلقونه) من قفاه إذا تبعه أى تتبعونه .

﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ أى تقولون قولاً مختصاً بالافواه من غير أن يكون له مصداق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى (يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بافواهكم) توبيخاً كقولك : أتقول ذلك بملء فمك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازماً كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه (بدت البغضاء من أفواههم) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر (بافواهكم) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لأن القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى (قالنا أتينا طائعين) وقول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطنى مهلاً رويدا قد ملأت بطنى

فهو تأ كيد لدفع الحجار ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الأول واليه ذهب الزمخشري ، وكان الظاهر وتقولونه بافواكم إلا انه عدل عنه إلى ما في النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلاً لا تبعة له : ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر واستجرار العذاب ، والجملتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث به من غير روية وفكر وحسبانهم ذلك مما لا يعاباه وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيباً له وتهويلاً لما ارتكبه ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ أى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ بهذا ﴾ إشارة إلى القول الذى سمعوه باعتبار شخصه •

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان قذف آحاد الناس المتصفين بالاحسان محرم شرعاً ، وجاء عن حذيفة مرفوعاً أنه يهدم عمل مائة سنة فضلاً عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط الظرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تفوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صنائعه تعالى شأنه تنزيهاً له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعماله فيما ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي ﷺ فى ذلك المقام أيضاً ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه •

وجوز أن يكون (سبحانك) هنا مستعملاً فى حقيقته والمراد تنزيه الله تعالى شأنه من أن يصم نبيه عليه الصلاة والسلام ويشينه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولد اصان الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا بخلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت كفر زوجتى نوح ووط عليهما السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما يتعاق به ، وعلى هذا يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمتها كثيراً ما يكونان باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخائضين لا للسامعين مطلقاً ، فقد روى عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها قال : سبحانك هذا بهتان عظيم . وعن سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك قالا ما ذكر أسامة بن زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبا أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال : ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجزم على ما قاله الامام الرازى العلم بأن زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلى أن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بأنه إذا كان ما ذكر شرطاً فكيف علمه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الأمر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخاري . وغيره : « يا عائشة إنه بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله تعالى وتوبى إليه » . وجاء في بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الأمر فقول لي حتى أستغفر الله تعالى لك » وكذا خفي على صاحبه أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ، فقد أخرج البزار بسند صحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنه لما نزل عذرها قبل أبو بكر رضي الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتني فقال : أي سماء تظلمي وأي أرض تقلني إن قلت ما لا أعلم ؟ .

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنسبة كالأمانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقاني فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضي الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل ذلك لا يقدح في منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظراً إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . وابن عساکر عن بعض الانصار أن امرأة أبي أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس في عائشة رضي الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة يا أم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضي الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحاکم . وابن عساکر أيضاً عن أفلح مولى أبي أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار في الخبر السابق ، ولم يقل ﷺ نحو ذلك لحسن الظن لشدة غيرة عليه الصلاة والسلام والغيور لا يكاد يعول في مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تفتنوا لكون حكمة البعثة تقتضي تلك السلامة وقد تفتن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه .

وجوز أن يدعى أن النبي ﷺ كان عالماً بعدم جواز فجور نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النفرة المخلة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضي الله تعالى عنها ظهور الشمس في رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعي حصل بسبب خوض المنافقين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالماً بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشى من الله عز وجل الذي لا يجب عليه شيء أن لا يجعل ما خاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النفرة في القلوب عليه لينزع من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ما داخله وجعل يتبع الأمر على أتم وجه وما ذلك إلا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الأمر كذلك حتى تمطر السماء . وقيل : يجوز أن لا يعد فجور الزوجة منفراً إلا إذا امسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المخل بالحكمة ، هذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول ، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن اتضح أمر البراءة ونزلات الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره ، والله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم : سبحانه هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القول والقييل ولا يرد به شيء من الاباطيل ، ولا ينبغي لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله عليه السلام أن يخالج قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهن وبعد وفاتهم عنهن ، ونسب للشيعنة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعول عليها عندهم عين منه ولا أثر أصلاً ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته عليه السلام وليس له أيضاً في كتبهم عين ولا أثر . والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يختلج في قلبه ذلك فضلاً عن الافك الذي برأها الله عز وجل منه .

﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ ﴾ أى ينصحكم ﴿ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا ﴾ أى كراهة أن تعودوا أو لثلاً تعودوا أو يعظكم في العود أى في شأنه وما فيه من الأثم والمضار كما يقال وعظته في الخمر وما فيها من المعسر أو يزجركم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر ، ويقال عادوه عاد اليه وعادله وعاد فيه بمعنى ، والمراد بأبدأ مدة الحياة .

﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ ﴾ من باب إن كنت أباً لك فلم لا تحسن إلى يتضمن تذكيرهم بالايمان الذى هو العلة في الترك والتيسير لابرأه في معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ .

﴿ وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ﴾ أى ينزلها مبينة ظاهرة الدلالة على معانيها ، والمراد بها الآيات الدالة على الشرائع ومحاسن آداب معاملة المسلمين ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن البيان .

﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ﴾ بأحوال جميع مخلوقاته جلها ودقها ﴿ حَكِيمٌ ۚ ﴾ فى جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل فى حق حرم من اصطفاه لرسالته وبعثه إلى كافة الخلق ليرشداهم إلى الحق ويزكيهم ويطهرهم تطهيراً ، وإظهار الاسم الجليل هنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذليل والاشعار بعلية الألوهية للعلم والحكمة ﴿ إِنْ الَّذِينَ يُحِبُّونَ ﴾ أى يريدون ويقصدون ﴿ أَنْ تَشِيعَ ﴾ أن تنتشر ﴿ الْفَاحِشَةُ ﴾ أى الخصلة المفرطة فى القبح وهى الفرية والرمى بالزنا أو نفس الزنا كما روى عن قتادة ، والمراد بشيوعها شيوع خبرها ﴿ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ متعلق بتشيع أى تشيع فيما بين الناس .

وذكر المؤمنين لأنهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أى كائنة فى حق المؤمنين وفى شأنهم والمراد بهم المحصنون والمحصنات كما روى عن ابن عباس ﴿ لَهُمْ ﴾ بسبب ذلك ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا ﴾ مما يصيبه من البلاء كالشال والعمى ﴿ وَفِي ﴾ فى ﴿ الْآخِرَةِ ﴾ من عذاب النار ونحوه ، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقد والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها ، ويعلم من الآية على أتم وجهه سوء حال من نزلات الآية فيهم كابن أبى ومن وافقه قلباً وقالباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذاب حيث أحبوا الشيوخ وأشاعوا *

وقال بعضهم : المراد من محبة الشيوخ الاشاعة بقريظة ترتب العذاب عليها فانه لا يترتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يترتب عليها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الآخروي دون العذاب الدنيوي مثل الحد ، وقد فسّر ابن عباس . وابن جبير العذاب الآليم في الدنيا هنا بالحد وهو لا يترتب على المحبة طاقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا : إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الاشاعة بذكر مقتضيه تنبيهها على قوة المقتضى ، وقيل : إن الكلام على التضمن أي يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلام معنى المحبة والاشاعة مقصودان *

واستشكل تفسير العذاب الآليم في الدنيا بالحد بأنه لا يضم اليه العذاب الآليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بمن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الأفك من المسلمين والعذاب الآخروي لأبي ذرته ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا فبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكره وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقييح الخائضين في الأفك المشيعين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمامهم على أن يكون للعهد الخارجي كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقييحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيوع الفاحشة عادة مستمرة ، وأما ما يعممهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أوائلك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ جميع الأمور التي من جملتها ما في الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ ما يعلمه سبحانه وتعالى *

والجملّة اعتراض تذييلي جىء به تقرير الثبوت للعذاب لهم وتعلياله ، قيل : المعنى والله يعلم ما في ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لا تعلمون ذلك بل تعلمون ما يظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا * ﴿ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ ﴾ الخطاب على ما أخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحنّة أول من عدا ابن أبي وأضرابه من المنافقين الخائضين ، وهذا تكرير للمنة بترك المعالجة بالعقاب للتنبيه على كمال عظم الجريمة وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ٢٠ ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار باستباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبكك وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان اتصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهما كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر *

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرؤف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بمحض رأفته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الأفك وتاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل *

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أي لا تسلكوا مسالكه في كل ما تأتون وما تذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتهال وساوسه فكأنه قيل : لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جملتها إشاعة الفاحشة وجبها *

وقرأ نافع . والبزى في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحمزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهو مصدر خطأ ، والأصل في الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فرقا بينه وبين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ وضع الظاهران موضع ضميرى الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿فَأَنَّهُ يَأْخُذُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ هو مأفوط قبجه كالفاحشة ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ هو ما ينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ، وقيل للشأن وجواب الشرط مقدر سد ما بعد الفاء مسده وهو في الأصل تعليل للجمل الشرطية وبيان لعلته النهى كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بهما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفي . وابن هشام في الباب الخامس من المعنى . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضيا حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تك قد ضاقت على بيوتكم ليعلم ربى أن بيتى أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكره في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأسا وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جعله جوابا بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر في الكلام حذفاً أصلاً ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فإنه يصير رأسا في الضلال بحيث يكون آمراً بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمي يعود إليه وسيأتى إن شاء الله تعالى ما فيه .

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ بما من جملته إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممحصنة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على ما ذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة

السابق آنفا بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿مَازَى﴾ أى ما ظهر من دنس الذنوب *

وقرأ روح . والأعمش (مازى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو

وحققها أن تكتب بالالف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أو حملا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿مَنْكُمْ﴾

بيانية ، وفي قوله سبحانه : ﴿مَنْ أَحَدٌ﴾ سيف خطيب و(أحد) في حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى

وفي محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازى الله تعالى منكم أحدا

﴿أَبَدًا﴾ لا إلى غاية ﴿وَلَا كُنَّ اللَّهُ يُزَيُّ﴾ يطهر ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده بافاضة آثار فضله ورحمته عليه

وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق بمن وقع في شرك الأفك منكم *

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ في سماعه الأقوال التي من جملتها ما أظهره من التوبة ﴿عَلِيمٌ ٢١﴾ بجميع

المعلومات التي من جملتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الإخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للايدان باستدعاء

الالوهية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذييلي ﴿وَلَا يَأْتَلُ﴾ أى لا يحلف افتعال من الالية * وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم: أى لا يقصر من الالو بوزن الدلو والالو بوزن العتو، قيل : والاول أرفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئاً أبداً وكان من نقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرا وكان ابن خالته ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزلت (ولا يأتل) الخ وهذا هو المشهور *

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتيمين في حجره حيث خاضفى أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافعهم عن قال فى الافك وقالوا : والله لا نصل من تكلم فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاه وزيد بن أسلم (يتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول لياتل ﴿أُولُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ﴾ أى الزيادة فى الدين ﴿وَالسَّعَةِ﴾ أى فى المال ﴿أَنْ يُؤْتُوا﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا فى أن يؤتوا * وقرأ أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهسم (توتوا) بقاء الخطاب على الالتفات *

﴿أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علمت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبى بكر أن لا ينفق على مسطح وهو متصف كما سمعت بها فالعطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعدم الاكتفاء بصفة المباغة فى إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فان من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحقه فمن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هى لموصوفات أقيمت هى مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئا ﴿وَلْيَعْفُوا﴾ ما فرط منهم ﴿وَلْيَصْفَحُوا﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسماء بنت يزيد (ولتعفوا ولتصفحوا) بقاء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ أى بمقابلة عفوك وصفحك وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ مبالغ فى المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذه وكثرة ذنوب العباد الداعية اليها ، وفيه ترغيب عظيم فى العفو ووعد كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفر لنا وأعاده نفقته ، وفى رواية أنه صار يعطيه ضعف ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال : جعلنى الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما قدفتها وما تسكمت بشئ مما قيل لها أى خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكك وأعجبك الذى قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفى الآية من الحث على مكارم الأخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل فى أولى الفضل قطعا لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر فى ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر مافيهما ، وأجاب الرافضة بان المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضى الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلالاتها على وجوه من مدحه رضى الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل وإلا لما سمي الله تعالى مسطحا مهاجرا مع أنه صدر منه ما صدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا ياتل) ومعناه على ما يقتضيه سبب النزول لا يحلف ، وظاهر هذا حمل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقا وفيه بحث .

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك كفارته كما جاء في حديث آخر . وتعقب بان المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي باحدى الخصال . ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ قد تقدم تفسيرها ﴿ الْغَافِلَاتِ ﴾ عما يرمين به بمعنى أنه لم يخطر لهن ببال أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحصنات ﴿ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ أى المتصفات بالإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفضيلا كما ينبت عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الإيمان فانه لا يذان بان المراد بها المعنى الوصفى المعرب عما ذكر لا المعنى الإسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم .

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وروى ما ظاهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رمى لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسائين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسالين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبي الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضى الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضى الله تعالى عنهن .

وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الانك كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسان . وحننة ولو علموا أن توبتهم لا تقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ما سمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهم لأن الله عز وجل رتب على رميهم عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لُعِنُوا) أي بسبب رميهم إياهن (في الدنيا والآخرة) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (وَلَهُمْ) مع ما ذكر من اللعن (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣) هائل لا يقادر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية *

وكذا ذكر سبحانه أحوالاً مختصة بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) النخ ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث ، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات النخ المتصفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب في أن رمي غير أمهات المؤمنين ليس بكفر ، والذي ينبغي أن يعول الحكم عليه بكفر من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمي أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد ، وأما من رمى قبل فالحكم بكفره مطلقاً غير ظاهر *

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستيحاً أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لعنه الله تعالى فان ذلك مما يقتضيه أمعانه في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان . ومسطح . وحمزة فان الظاهر أنهم لم يكونوا مستحلين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليداً فوبخوا على ذلك توبيخاً شديداً ، وما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الراميين قبل بالرمي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ما جاء في بعض الروايات ، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذي تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمى عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقاً بعد تلك القصة كما هو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فامر الوعيد المذكور فيها على القول بأنه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامي لأحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقاً ، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتاج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون رهوا عائشة رضي الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي وإخوانه المنافقين عليهم اللعنة ، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للإشارة بما قيل إلى أن شأنهم الرمي وأنه يتجدد منهم آناً فآناً . وعلى هذا يمكن أن يقال . المراد بيان حكم من لم يتب من الرمي فان التائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصاً بمن لم يتب *

والذي تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المعصية تاب سوى اللعين ابن أبي وأشياعه من المنافقين . وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه ، وقيل المراد بيان حكم من رمى والوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكروا العلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب فيها كان يغفر بالتوبة ، فلا حاجة إلى أن يقال : المراد إن الذين شأنهم الرمي ليس بعد التوبة ، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين *

واختار جمع وقال النحاس : هو أحسن ما قيل أن الحكم عام فيمن يرمى الموصوفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، ورميهن إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يتب على ما علم من القواعد، وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس ويكفي فيه ثبوته لبعض أفرادهم ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية كما قيل نزلت في مشركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قذفوها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة اليماني ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) الخ اه *

وأنت تعلم أن الاوفق بالسياق والسباق ما عليه إلا أكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم رميها وكذا حكم رمي سائر أزواج الأنبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم ، وعندى أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضعته الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على أيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمى إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الإيذاء أما إن تضمن ذلك حرم *

ومن الحرام لعن أبي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم ما يتضمن ما فيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثبته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ، ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فإنها غريبة وحكمها متجه وقدزل فيه جماعة ، وقال العلامة ابن حجر في ذلك : ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقاءه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر : ثم قال : فتدبر ذلك حق التدبر فإنه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اه *

ولعن الكافر الحى المعين بالشخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقيني : يجوز لعن العاصي المعين واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذ ادعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه ، وقول ولده الجلال البلقيني في بحثه معه : يحتمل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا : لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جدا . ومما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه ﷺ مر بحمار وسم في وجهه فقال «لعن الله من فعل هذا» وهو أبعد عن الاحتمال الذي ذكره ولده ، وقد صح أنه ﷺ لعن قبائل من العرب بأعيانهم فقال : «اللهم العن رعلًا . وذكران . وعصية عصوا الله تعالى ورسوله» ، وفيه نوع تأييد لذلك أيضا ، لكن قيل : إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن ﷺ إلا من علم موته عليه ، ولا يخفى عليك الأحوط في هذا الباب ، فقد صح «من لعن شيئا ليس له باهل رجعت اللعنة عليه» وأرى الدعاء للعاصي المعين بالصلاح أحب من لعنه على القول بجوازه ، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالشخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لعن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به ، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتعبة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لالعذاب كما ذهب إليه الخوفي لما في جواز أعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل . لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لذكر محذوف أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذ كر صفة لا ليدان بأن العبارة لا تكاد تحيط بتفصيل ما يقع فيه من العظائم والكلام مسوق لتهويل اليوم بتهويل ما يحويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿السُّنَّتُهُمْ وَاَيْدِيَهُمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ يظهر من الأحوال والآهوال ما لا يحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجنایاتهم القبيحة لا عن جنایاتهم المعهودة فقط .

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفعال صاحبها لأن كلا منها يخبر بجنايتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فنون العقوبات المترتبة عليها كافة لا عن أحدهما خاصة ففيه من ضروب التهويل بالاجمال والتفصيل ما لا مزيد عليه قاله شيخ الاسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جنایاتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على اخبار الكل بها فقط تحجير للواسع وتهوين للاعز الراع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجدد هاهناهم آنا فآنا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارة إلى كون الشهادة ضارة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازا عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهد ما عملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعترض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) * وأجيب بأن مجوز ما ذكر يجعل النطق مجازا عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطق الحبال أو يقول : هذا في حال وذاك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ما هنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه ينافي شهادة الألسن .

وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسنة التي فيها وذلك لا ينافي نطق الالسنة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فإن الالسنة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعله فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمنعوا عن التكلم بالالسنة وتجعل الالسنة نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلمًا حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . وللمعزلة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضا وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نكتة

(م - ١٧ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

سرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر *

وقرأ الاخوان والزعفراني . وابن مقسم . وابن سعدان (يشهد) بالياء آخر الحروف ووجهه ظاهر *

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ والتعريف عوض عن الجملة المضافة اليها ، والتوفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدين تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذي يحق أن يثبت لهم لا محالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان ترتيب حكم الشهادة عليهم متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون (يومئذ) بدلا من (يوم تشهد) من جـوز تعلق ذلك بيوفيتهم . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (يوفيتهم) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة (الحق) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ، ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قال الراغب الموجد للشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفسره بعضهم بالعدل ، والا كثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا في قوله سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيقته على تقدير جعله نعتا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبرا ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للأشياء كما هي في أنفسها ، وجملة (يعلمون) معطوفة على جملة (يوفيتهم الله) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى فالمعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول وللمعاينة على الثاني دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز (يعلمون) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضروري : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ما ذكر من غير مدخلة أحد الامرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنقاذ أحد إياهم بما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض المروح للقلب في الجملة عليهم أو تبين خطيئهم في رميتهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيقته تأبى كونه عز وجل حقا أى مرجدا للأشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم السلام منخل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتي يستتبع الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جدا في أن الآية في ابن أبي وأضرابه من المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لأنه يحدث له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الرامين من المؤمنين أو فيهم وفي غيرهم من المنافقين قال : يحتمل أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصلا قبل . وقد حمل السيد السند قدس سره في حواشي المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يازم من العلم به العلم بشيء آخر على ذلك لئلا يرد أنه يازم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم ، ويحتمل أن يكون قد نزل عليهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترتب ما يقتضيه من الكف عن الرمي

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين- أعنى الانتقام من الظالم للظلم- ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : ﴿ الْخَبِيثَاتُ ﴾ الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخلق على موجب أن الله تعالى ملاك يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : * إن الطيور على أشباهها تقم * أى الخبيثات من النساء ﴿ لِلْخَبِيثِينَ ﴾ من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزهم إلى غيرهم على أن اللام الاختصاص ﴿ وَالْخَبِيثُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلْخَبِيثَاتِ ﴾ لأن المجانسة من دواعى الانضمام ﴿ وَالطَّيِّبَاتِ ﴾ منهن ﴿ لِلطَّيِّبِينَ ﴾ منهم ﴿ وَالطَّيِّبُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلطَّيِّبَاتِ ﴾ منهن بحيث لا يتجاوزوهن إلى من عداهن وحيث كان رسول الله ﷺ أطيب الاطيبين وخيرة الاولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبما نطق به قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾ على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخول اوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . وصفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفى الآية على جميع الاقوال تغليب أى أولئك منزهون مما يقوله أهل الافك فى حقهم من الاكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبما سمعت رواه الطبرانى عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبائى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء فى رواية أخرى عن ابن عباس أخرجه الطبرانى أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن (الخبِيثَاتِ . والطيبات) صفتان للكلم (والخبِيثُونَ . والطيبون) صفتان للخبيثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و(الخبِيثُونَ) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا (الطيبون) و(أولئك) إشارة إلى الطيبين وضمير (يقولون) للخبيثين ، وقيل للآفكين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغى أن يقال فى حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقين أحقاء بأن يقال فى حقهم خبائث الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقين مختصة وحقيقة بهم وهم أحقاء بأن يقال فى شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤن عن الاتصاف مما يقول الخبيثون وقيل الآفكون فى حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريقى الرجال والنساء لا تصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفريقين أى مختصة بهم لا تصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرها وأولئك الطيبون مبرؤن مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما آله الخط على الآفكين وتنزيه القائلين سبحانه هذا بهتان عظيم ﴿ لَّهُمْ مَغْفَرَةٌ ﴾ عظيمة لما لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ﴿ وَرَزَقُ كَرِيمٌ ﴾ هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى في سورة الأحزاب في أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقريئة (أعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة مافيهما ، ولو قلبت القرآن كله وقتشت عما أوعده به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغليظه في الإفك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عليها بنزول ذلك في شأنها • فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها أنها قالت : خلال في لم تكن في أحد من الناس إلا ما أتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله • أقول هذا انى أفتخر على صواحباتى قيل : وماهن ؟ قالت : نزل الملك بصورتى وتزوجنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجنى بكرالم يشركه فى أحد من الناس وأتاه الوحى وأنا وإياه فى لحاف واحد وكنت من أحب الناس إليه ونزل فى آيات من القرآن كادت الأمة تمك فىمن ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحد من نسائه غيرى وقبض فى بيتى لم يله أحد غير الملك وأنا • وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفى قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة القائنين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجمل مع أشياء افتروها ونسبوها إليها ، وما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر فى خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إنى لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام فى الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أطيعونه أم تطيعونها ، ومما يقضى منه العجب ما رأيت فى بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الواقعة لأن النبي ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتى من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ما صدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى ، وفى حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه إياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك فى فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء فى مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبى شيبة . وأحمد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام » لكنى مع هذا لأقول بأنها أفضل من بضعتة ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفى هذا المقام أبحاث تطلب من محلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات فى أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعتراهما من ذلك الافك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها إليه عز وجل مع فضلها وطهارتها فى نفسها . وقد جاء فى خبر غريب ذكره ابن النجار (٢) فى تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى عنه قال : « كنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتنى

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى فى الدر المنثور اه منه

الهرة وما عرض على طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظامئة فرأيت في منامي فتى فقال لي : مالك ؟ فقلت : حزينة بما ذكر الناس فقال : ادعى بهذه الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت : وما هي ؟ فقال قولي يا سابغ النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغمم ويا كاشف الظلم يا عدل من حكم يا حسب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمري فرجا ومخرجا قالت : فانتبهت وأنا ريانة شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجي ، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فليحفظ وليستعمل ، ثم إنه عز وجل لما فصل الزواجر عن الزنا وعن رمي العفاف عنه شرع في تفصيل الزواجر عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهم في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتعبة لعادة الدارين فقال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ﴾ النخ ، وسبب النزول على ما أخرج القرطبي . وغيره من طريق عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت : يا رسول الله إني أكون في بيتي على الحالة التي لأحب أن يراني عليها أحد لاولد ولا والد فيأتيني آت فيدخل على فكيف أصنع ؟ فزلت (يا أيها الذين آمنوا) النخ ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية ، والمراد عند بعض الاختصاص المملكي ، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج مخرج العادة التي هي سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن *

وقال بعضهم : المراد اختصاص السكنى أى غير بيوتكم التي تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص المملكي فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذاك خارج مخرج العادة ، وقرئ (بيوتا غير بيوتكم) بكسر الباء لاجل الياء ﴿ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ﴾ أى تستأذنوا من يملك الاذن من أصحابها ، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبي حاتم . وابن الأنباري في المصاحف . وابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة . والبيهقي في شعب الإيمان . وناس آخرون عنه أنه قال فى (حتى تستأذنوا) أخطأ الكاتب وإنما هي (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان : من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن فى الاسلام ملحد فى الدين وابن عباس برئ من ذلك القول انتهى .

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعول عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة ، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر ، فقد قال السخاوى فى فتح المغيث فى تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء فى مختارته ، والسيوطى يعد ماعد فى ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهى صحيح البخارى . وصحيح مسلم . وصحيح ابن حبان . والمستدرک . والمختارة للضياء . قال وجميع ما فى هذه الكتب الخمسة صحيح .

ونقل الحافظ ابن رجب فى طبقات الحنابلة عن بعض الأئمة أنه قال : كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان ، وابن الأنباري أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطائفة بحسب الظاهر فى تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وسبأتى فى تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا - بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

آخر عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن اشته عن جميع ذلك بأن المراد الخطأ في الاختيار وترك ما هو الأولى بحسب ظنه رضى الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذى كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطي هذا الجواب وقال : هو أولى وأقعد من جواب ابن الأنباري ، ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضا ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضى الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرضة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في مختارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلالة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الإجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستئناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استفعال من آنس الشيء بالمدح عليه أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستئناس استعمال والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولا . وقيل الاستئناس خلاف الاستيحاش فهو من الأنس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فإن من يطرق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهـ وفي ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستئناس من الأنس بالكسر بمعنى الناس أى حتى تطلبوا معرفة من في البيوت من الأنس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كما في المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من في البيت لا تكفي بدون الاذن فيوهم جواز الدخول بلا اذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فان لم تجدوا فيها أحداً) ولا يكافيء التضعيف بما سمعت .

وزهد الطبري إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموهم على أنهم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : قلنا يا رسول الله ما الاستئناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالتسبيحة والتكبيرة والتحميدة يتنحى يؤذن أهل البيت » وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال . تستأنسوا تنحنحوا وتنحنحوا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت بأعلامهم بالتسبيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأيانه وكلا القولين كما ترى ، وفي دلالة ما ذكر من تفسير الاستئناس في الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتَسَلُّوا عَلَى أَهْلَهَا ﴾ أى الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووي : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله ﷺ السلام قبل الكلام » وابن أبي شيبة . والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب في كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلني أبي إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فجئته فقالت : أأج ؟ فقال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخي لا تقل أأج ولكن قل : السلام عليكم فإذا قيل : وعليك فقل :

أدخل ؟ فإذا قالوا : أدخل فادخل *

وأخرج قاسم بن أصبغ . وابن عبد البر في التهديد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضى الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أي دخل عمر ؟ واختار الماوردي التفصيل وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من في البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان ، والظاهر أن الاستئذان بما يدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور في ذلك أدخل كما سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسبيح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائي فان في إيدانهم دلالة ما على طلب الاذن منهم ، وحملوا ما تقدم من حديث أبي أيوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ما روى عن عطاء واجب على كل محتلم ويكفي فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقي في الشعب . وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذن له فيهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا ردوا . وفي الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وأبو داود عن أبي سعيد الخدرى *

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من في البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار «أن رجلا قال للنبي ﷺ : أأستأذن على أمي ؟ قال : نعم قال : ليس لها خادم غيري أأستأذن عليها كلما دخلت ؟ قال : أتحب أن تراها عريانة ؟ قال الرجل : لا قال : فاستأذن عليها : وأخرج ابن جرير ، والبيهقي عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وإخوانكم ، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن : فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أم إياس قالت : كنت في أربع نسوة نستأذن على عائشة رضى الله تعالى عنها فقلت : ندخل ؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أأندخل ؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ، وإذا صح ذلك ففي الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لا يحبون اطلاع النساء عليه كما لا يحبون اطلاع الرجال *

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغي النظر في قعر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبراني عن أبي أمامة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «من كان يشهد أنى رسول الله فلا يدخل على أهل بيته حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر في قعر البيت فقد دخل ، وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى في الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستهمل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم» وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يفضى إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للائعى لدخوله في عموم الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على ما لا يحب أهل البيت اطلاعه ، عليه من الكلام مثلا *

وفي الكشف إنما شرع الاستئذان لثلاث يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم

ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لئلا يطالع الدامر على عورة أحد ولا تسبق عينه إلى ما لا يحل النظر إليه فقط ، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان من أجل النظر « خارج مخرج الغالب »

وجئ بانما لمزيد الاعتناء بالاحصر وقد صرحوا بمجىء إنماليك فلا تغفل ؛ ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضي أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضي مغايرته له وعدم دخوله فيه ، ووجه جعله من التسليم أنه بدونه كالأدب لما أن السنة فيه أن يقرن بالتسليم . هذا وفي مصحف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلبوا على أهلها وتستأذنوا) (ذالكُم) إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين المغايرين أي الاستئذان والتسليم (خير لَكُم) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول : حينئذ صباحا حينئذ مساء فيدخل فربما أصاب الرجل مع امرأته في الحاف ، وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما في الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير ، وقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧) تعليل على ما اختاره جمع لمحدوف أي أرشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كي تذكروا وتعتظوا وتعملوا بموجبه (فإن لم تجدوا فيها أحداً) بأن كانت خالية من الأهل (فلا تدخلوها) واصبروا (حتى يؤذن لَكُم) من جهة من يملك الأذن عند وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير إذن سبب للقليل والقال ، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب ، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحداً من الأذنين أي ممن يملك الأذن فلا تدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول ما فيه من لا يملك الأذن كعبد وصبي من دون إذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ، وقال سبجانه (فإن لم تجدوا) إلى آخره دون فإن لم يكن فيها أحد لأن المعتبر وجد أنها خالية من الأهل مطلقا أو ممن يملك الأذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك ، بأن كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل ، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير إذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لا طفاء حريق فيه أو نحو ذلك .

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير إذن ممن يملك الأذن فلتراجع ، وقيل : المراد بالأذن في قوله سبجانه (حتى يؤذن لَكُم) ما يعم الأذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ اَرْجِعُوا فَاَرْجِعُوا﴾ أى ان أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تلاحوا ﴿هُوَ﴾ أى الرجوع ﴿أَزْكَى لَكُمْ﴾ أى أطهر بما لا يخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والردالة أو انفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النمو.

والظاهر أن صيغة أفعّل في الوجهين للمبالغة ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الانصار لطلب الحديث فيقعّد على الباب ولا يستأذن حتى يخرج اليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا ابن عم رسول الله لو أخبرتنى بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة للمشايخ والحمد لله تعالى على ذلك ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨﴾ فيعلم ما تأتون وما تذكرون بما كلفتموه فيجازيكم عليه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا﴾ أى بغير استئذان ﴿يُوتَا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ أى موضوعة لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج اليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة كما ينبي عنه قوله تعالى ﴿فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ فانه صفة للبيوت أو استئذان جار مجرى التعليل لنفي الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستئذان من الحر والبرد وايواء الأمتعة والرحال والشراء والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا يمن يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها •

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) النخ قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف بتجار قريش الذين يختلقون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فانزل قوله تعالى (ليس عليكم) النخ ، وعنى الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فما روى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وإبراهيم النخعي أنها البيوت الخربة التى تدخل للتبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبنية على القول بأن دور مكة غير مملوكة والناس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف .

وأخرج أبو داود فى النسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) النخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستئذان عن عكرمة . والحسن وهو الذى يقتضيه ظاهر خبر

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصاً لذلك وهو المعنى بالاستثناء فتدبر ولا تغفل •

﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩ ﴾ وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساد أو اطلاع على عورات ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتفويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الأمر بها والمتصدى لتدبيرها حافظاً وهيئنا عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول •

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينما الرجل يمشى إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فاخبره أمرى فأناه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله تعالى (قل للمؤمنين) ﴿ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ ومفعول القول مقدر ، و (يغضوا) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن تقل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيذان بانهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور •

وجوز أن يكون (يغضوا) جواباً للأمر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المجاب إما في الفعل والفاعل نحو ائتنى أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر للواجهة و (يغضوا) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يجاب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكياً بالقول لجواز التلوين حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجيهاً وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون (يغضوا) مجزوماً بلام أمر مقدرة لدلالة (قل) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و (من) قيل صلة وسيدويه يأبى ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الاخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجنس ويصح أن تكون لا ابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هاتبعيضية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر إليه واجب ونظرة الفجأة التي لا تعتمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضي الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ

لا تتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة» وبدأ سبحانه بالارشاد إلى غض البصر لما في ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو يريد الزنا ورائد الفجور، وقال بعضهم:

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر
والمرء ما دام ذا عين يقلبها في أعين العين موقوف على الخطر
كم نظرة فعلت في قلب فاعلها فعـل السهام بلا قوس ولا وتر
يسر ناظره ما ضر خاطره لا مرحبا بسرور عاد بالضرر

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأبى ذلك، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين يعضوا من أبصارهم ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا واللاواط، ولم يؤت هنا بمن التبعية كما أتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما في ذلك. وفي الكشف دخلت (من) في غض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وتهيئهن وأعضاءهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المستعرضات للبيع والاجنية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق، وكفاك فرقا أن أبيح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى، وقال صاحب الفرائد: يمكن أن يقال: المراد غض البصر عن الاجنية والاجنية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنية فلا وجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل، وقيل: لم يؤت بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها. فقد أخرج ابن المنذر. وجماعة عن أبي العالية أنه قال: كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية في النور (ويحفظوا فروجهم). ويحفظون فروجهم (فهو أن لا يراها أحد، وروى نحوه عن أبي زيد، والستر مأمور به مطلقا.

وتعقب بأنه يجوز الكشف في مواضع فلو جرى بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يخلو عن بعد لمخالفته لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسر به بما ذكر. واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافضاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صلاته يتناول القسمين، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوها عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالتستر مطلقا للحفظ عن الافضاء، ومن هنا تعلم أن من ضعف ما روى عن أبي العالية. وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحزه ﴿ذَلِكَ﴾ أي ما ذكر من الغض والحفظ. ﴿أَزْكَى لَهُمْ﴾ أي أظهر من دنس الريية أو أنفع من حيث الدين والدنيا فان النظر يريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يخفى وأفعـل للمبالغة دون التفضيل. وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شيء نافع أو مبعد عن الريية، وقيل على معنى أنه أنفع من الزنا والنظر الحرام فانهم يتوهمون لذة ذلك نفعاً ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٣٠﴾ لا يخفى عليه شيء مما يصدر عنهم من الافاعيل التي من جملتها إجمالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل في كل ما يأتون وما يذرون ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر إليه كالعورات من الرجال والنساء وهي ما بين السرة والركبة ، وفي الزواجر لابن حجر المكي كما يحرم نظر الرجل للمرأة يحرم نظرها إليه ولولا شهوة ولا خوف فتنة ، نعم إن كان بينهما محرمة نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته . والمذكور في بعض كتب الأصحاب إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم . نعم غضها بصرها من الجانب أصلاً أولى بها وأحسن ، فقد أخرج أبو داود ، والترمذي وصححه ، والنسائي ، والبيهقي في سننه عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقالت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وإن أنتمما ألستما تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شيء من الرجل الاجنبي مطلقاً ، ولا يبعد القول بحرمة نظر المرأة المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فانه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أي عما لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الإبداء أو مما يعم ذلك والإبداء ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ أي ما يتزين به من الحلي ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أي إلا ما جرت العادة والجملة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالأخاتم والفتحة والكحل والخضاب فلا مؤاخذة في إبدائه للجانب وإنما المؤاخذة في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والدمليج والقلادة والاكليل والوشاح والقرط * .

وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعد وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والاذن فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل إليها لملاستها تلك المواقع بدليل أن النظر إليها غير ملابسة لها كالنظر إلى سوار امرأة يباع في السوق لا يقال في حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنة في الحظر ثابت القدم في الجريمة شاهداً على أن النساء حقمن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها كذا في الكشف ، وهو على ما قال الطيبي مشعر بأن ما ذكر من باب الكناية على نحو قولهم : فلان طاهر الجيب طاهر الذيل . وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهي أقوى ، وفيه بحث .

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أي لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولا يضربن بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالنهي ، وأيضاً لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شيء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكي وما ذكره مبنى على مذهبه وما ذكره الزمخشري مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة

(١) وفي رواية أن الذراعين ليستا بعورة اهـ منه

مطلقا فلا يحرم النظر اليها ، وقد أخرج أبو دارد . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصالح أن يري منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرج ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكرهما اكتفاء بالعلم بالمقايضة فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العزب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواج أن الوجه والكفين ظهروهما وبطنهما إلى الكوعين عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعوضة ومكاتبه وأم ولد كعورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والخنثى الحر ما سوى الوجه والكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سواة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لادنى غرض كتبريد وخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواج حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللائق حرمة نظره أيضا بل قال : حرم أئمتنا النظر لقلامة ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجلة منهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلا على أن عورة الحرة ما سواهما ، وعال حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والكفين حسبما تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر إليهما مطلقا في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونهما عورة وحرمة إبدائهما لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذه في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كان كشفته الريح مثلاً فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طيب ، وروى الطبراني . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضا الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتكم عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والخاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الخاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المنبأ منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهي عن إبداء ذلك لمن ليس بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأنكر بعضهم إطلاق الزينة على الخلقة ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة وأى زينة أحسن من الخلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهى عن إبدائها، والخمر جمع خمار ويجمع في القلة على أخمرة وكلا الجمعين مقبس وهو المقنعة التي تلقى المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتح في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ما قيل من الجيب بمعنى القطع؛ وفي الصحاح تقول: جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه، قال الرازي :

باتت تجيب أدعج الظلام جيب البيطرمدرع الهمام

وإطلاقه على ما ذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على ما يكون في الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن لئلا يرى منها شيء وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كمادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطهن فاختمرن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع واللقاء، وقيل : معنى الشد، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا بجمع على فعول في الصحيح والمعتل كفلوس وبيوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهى لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نساؤهم بهلهم حتى أن لهم ضربهن على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعهود كما في إرشاد العقل السليم * وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل : إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الخفاجي :

مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن *

﴿أَوَّابًا هُنَّ أُمَّهَاتُ أُولَئِكَ هُنَّ أَوَّابَاتُهُنَّ أَوَّابَاتُهُنَّ أَوَّابَاتُهُنَّ أَوَّابَاتُهُنَّ﴾ لكثرة المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقربين بل آباء الأبناء وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالأبناء والبنين الصليبين بل يعمهم وأبناء الأبناء وبنى البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الأعيان وهم الآخرة لأب واحد وأم واحدة وبنى العلات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والاختلاف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا في الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهن فيما بينهم ألا ترى أنك كثيرا ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلبا تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للمرأة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك فى ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور فى أبناء الأخ الأخياف والاجتماع فى أبنائهن وأبناء بعواتهن وإن اتفق لـكنه ليس بتلك المثابة . وقيل اختير فى الأخيرين (بنى) لأنه لوجىء بأبناء تلاقى همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة إخوان أو أخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير فى الأولين (أبناء) دون (بنى) ويحتاج إلى نحو أن يقال اختير ذلك لأنه أوفق بآباء ، وقيل اختير (أبناء) فى الأولين لهذا ، واختير بنى فى (بنى إخوانهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفى بنى إخوانهن المشاكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والإخوال مع أنهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم فى جواز إبداء الزينة لهم قيل لأنهم فى معنى الإخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم فى معنى الأب فيكون ابنه فى معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهم لا بنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء اليهن *

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى شيبة عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجانب ما فيه وضعف بأنه يجرى فى آباء البعولة إذ لورأوا زينتهم لربما وصفوهم لأبنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدى إلى نظرهم اليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكر آباء فأنهم عند الناس بمنزلتهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الأب على العم ، ومنه قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المبيحة الإبداء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدى زينتهم لأبنائهم وأبنائهم مثلاً من الرضاع ((أو نسائهن)) المختصات بهن بالصحبة والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يتخرجن أن يصفنهن للرجال فمن فى إبداء الزينة لهن كالرجال الأجانب ، ولا فرق فى ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقى فى سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبى عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فإنه بلغنى أن نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فإنه من قبلك عن ذلك فإنه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفى روضة النووى فى نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أحدهما عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحهما عند البغوى المنع ، وفى المنهاج له الأصح تحريم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه أنها معها كالأجنبي واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحريم نظرها إلى ما لا يبدو فى المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد فى الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو فى المهنة . وقال الامام الرازى : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فإنه لا يكاد يمكن اجتباب المسلمات عن الذميات .

((أو مملكتن أيمنهن)) أى من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين فى مذهب الشافعى عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، وفى المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يكفى العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطالوا في رده إلى سيده المتصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر اه بتلخيص، وإلى كون العبد كالأمة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يغرنكم آية النور فأنها في الإناث دون الذكور، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية.

وروى عن ابن مسعود . والحسن . وابن سيرين أنهم قالوا: لا ينظر العبد إلى شعره ولاته، وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقدها؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما يسيرا فاما رجل ذولحية فلا، ومذهب عائشة . وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيده ما ينظر أولئك المستثنون، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعندها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وضعتني في القبر وخرجت فانت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجبن عن مكاتبهن ما بقى عليه درهم.

وأخرج أحمد في مسنده . وأبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعبد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي الله تعالى عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجلها وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس إنما هو أبوك وغلامك.

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولأنه لو كان المراد الإناث خاصة لقليل أو أمانته فانه اخصر ونص في المقصود، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قرى القول بعدم الفرق والتفصي عن ذلك صعب، واحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صبيا إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج بإضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبى سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم لقراءة (أو ما ملكت أيمانكم) ((أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال)) أي الذين يتبعون ليصيروا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهواتهم والممسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصامهم، وفي المجهوب وهو الذي قطع ذكره والخصى وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصى ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن عيسون الكلالية أن معاوية دخل عليها ومعها خصى فتقنعت منه فقال: هو خصى فقالت: يا معاوية أترى أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى، وليس له أن يستبدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله اذ لدلالة فيه على جواز ادخاله على النساء.

وأخرج ابن جرير . وجماعة عن مجاهد أن ذير أولى الاربة الأبله الذي لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية.

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه المخنث الذي لا يقوم زبه لكن أخرج مسلم . وأبو داود . والنسائي . وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مخنث فكانوا يعدونه من غير أولى الأربة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوما وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت باربع وإذا أدبرت أدبرت بشان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجبه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئا من أمورهن بحيث لا تحدثهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن إلا جانب ولا يرى إلا كتفاء في غير أولى الأربة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لا تنفخ به مفسدة الإبداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيماء إلى هذا، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة، والأصح أن نظر الممسوح ذكره كله وأنشأه بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلا وإسلامه في المسئلة ولو أجنبيًا لأجنبيته متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالممسوح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهيم والمخنث فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات ليسا كالممسوح، وصححوا أيضا أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالذكر كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفا بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

(أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظهر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح كالمراهق الذي ظهر منه ذلك، ويشمل أيضا من دون المراهق لكنه بحيث يحكى ما يراه على وجهه. وذكرنا في غير المراهق أنه إن كان بهذه الحيثية فكالمحرم وإلا فكالعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلوة فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (أبعولتهن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد محلي بأل الجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروي عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلا) • وتعقب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا ينقاس عند سيبويه وما هنا عنده من باب المهرد المعروف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلا كما قيل في قوله تعالى (وأعتدت لهن متكأ) أنه على معنى واعتدت لكل واحدة منهن متكأ فلا يتعين كون (طفلا) فيها بما لا ينقاس عنده، وقال الراغب: إن (طفلا) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على (م) - ١٩ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني

ذلك الجوهرى ، وكذا قال بعض النحاة : إنه فى الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهى فى الأصل ما يحترز من الاطلاع عليه وغلبت فى سواة الرجل والمرأة ، ولغة أكثر العرب تسكين الواو فى الجمع وهى قراءة الجمهور .
وروى عن ابن عامر أنه قرأ (عورات) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء فى مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه فى كتاب شواذ القراءات أن ابن أبى اسحق . والأعمش قرأ (عورات) بالفتح ثم قال : وسمعت ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب فى العربية فان بنى تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات بالفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلًا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ، وأنشدنى بعضهم :

أبو بيضات رائح متأذب رفيق بمسح المنكبين سبوح

﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بَارِجُلَهُنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ﴾ أى ما يستترنه عن الرؤية ﴿(مَنْ زَيَّنْتَهُنَّ)﴾ أى لا يضربن بارجلهن الأرض ليتقعقع خلاخلهن فيعلم أن هن ذوات خلاخل فان ذلك مما يورث الرجال ميلا اليهن ويوهم أن هن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلخالاً من فضة واتخذت جزعا فمرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجزع فصوت فانزل الله تعالى (ولا يضربن) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها فى جوف الخلخال فاذا مشين به ولو هو ناصوت ، ولهن من أنواع الحلى غير الخلخال ما يصوت عند المشى أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شهورته وسوسة الحلى أكثر من رؤيته . وفى النهى عن ابداء صوت الحلى بعد النهى عن ابداء عينه من النهى عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهى على النهى عن استماع صوتهن .

والمذكور فى معتبرات كتب الشافعية واليه أميل أن صوتهن ليس بعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشى منه فتنه ، وكذا إن التذبه كما بحثه الزركشى . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح فى النوازل أن نعمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ «التكبير للرجال والتصفيق للنساء» فلا يحسن أن يسمعها الرجل اهـ . ثم اعلم أن عندى مما يلحق بالزينة المنهى عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترفات النساء فى زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذى عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهر العيون ، وأرى أن تمكين أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاب أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعوراتهن بذلك وكثيرا ما يأمرونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أيا ما إلى أن يعطرها شيئا من الحلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مما يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لا يبرز كال العناية بما فى حيزه من أمر التوبة وأنها من معظمت المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الأمر

بها لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي لاسيما في الكف عن الشهوات *

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . ودمسلم . وابن مردويه . والبيهقى في شعب الإيمان عن الأغر رضى الله تعالى عنه قال «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : يا أيها الناس توبوا إلى الله فاني أتوب اليه كل يوم مائة مرة » والمراد بالتوبة على هذا التوبة عما في الحال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو وان جب بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كلما يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يازم كل تائب عن خطيئة إذا تذكرها ، ومنه يعلم أن ما يفعله كثير من يزعمون التوبة من نقل ما فعلوه من الذنوب على وجه التبجح والاستلذاذ دليل عن عدم صدق توبتهم *

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى ﴿ آيَةُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للإيجاب وإيدان بأن وصف الإيمان موجب للامتنال حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان . وقرأ ابن عامر (آية المؤمنين) بضم الهاء ، ووجهه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين أتبعته حركتها حركة ما قبلها ، وضمها التي للتنبيه بعد أى لغة لبنى مالك رهط شقيق بن مسleme . ووقف بعضهم بسكون الهاء لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها . ووقف أبو عمرو . والكسائي ويعقوب . كما في النشر . بالألف على خلاف الرسم ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣١ ﴾ أى لى تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلا حكم *

﴿ وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومبادئ القرية والبعيدة أمر بالنكاح فانه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك * و (الايامى) - كما نقل في التحرير عن أبى عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب أيام جمع أيم لأن فيعمل لا يجمع على فعلى أى إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعلى وهو ظاهر كلام سيويه ، والأيم قال النضر بن شميل : كل ذكر لا أنثى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكراً أو ثيباً ويقال : آم وآمت إذا لم يتزوجا بكرين كانا أوثيين قال :

فأن تنكحى أنكح وأن تتأيمى وإن كنت أفتى منكم أتأيم

وقال التبريزى في شرح ديوان أبى تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة فى الرجل إذا ماتت امراته وفى المرأة إذا مات زوجها ، وفى الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :
يقر لعينى أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيم لم تزوج

انتهى ، وفى شرح كتاب سيويه لأبى بكر الخفاف الأيم التى لازوج لها وأصله هى التى كانت متزوجة ففقدت زوجها برز طراً عليها ثم قيل فى البكر مجازاً لأنها لا زوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صماتها » حيث قابها بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقريضة المقابلة ؛ والأكثر على ما قاله النضر

أى زوجوا من لا زوج له من الاحرار والحرائر ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ على أن الخطاب للاولياء والسادات ، والمراد بالصلاح معناه الشرعى ، واعتباره فى الارقاء لأن من لاصلاح له منهم بمعزل من أن يكون خليقا بأن يعتنى مولاه بشأته ويشفق عليه ويتكلف فى نظم مصالحه بما لا بد منه شرعا وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقه عنده ولما لم يكن من لا صلاح له من الاحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم ، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه ، والامر هنا قيل للوجوب واليه ذهب أهل الظاهر ، وقيل للندب واليه ذهب الجمهور *

ونقل الامام عن أبى بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الايجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الايجاب ، ويدل عليه أمور ، أحدها أن الانكاح لو كان واجبا لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضا شائعا لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم ينكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالامر الايجاب ، وثانيها أنا أجمعنا على أن الأيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولى إجبارها ، وثالثها إتفاق الكل على أنه لا يجب على السيد تزويج أمته وعنده فيقتضى للعطف عدم الوجوب فى الجميع ، ورابعها أن اسم الأيامى ينتظم الرجال والنساء فلما لزم فى الرجال تزويجهم باذنهم لزم ذلك فى النساء انتهى ، وقال الامام نفسه : ظاهر الامر للوجوب فيدل على أن الولي يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوتت المولية على الولي المسكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز . والجواب عما نقل عن أبى بكر أن جميع ما ذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الأيم من الولي التزويج وجب انتهى *

وفى الاكليل استدلال بعموم الآية من أباح نكاح الاماء بلا شرط ونكاح العبد الحرة *

وأنت تعلم أنها لم تبقى على العموم ، والذي أميل اليه أن الامر لمطلق الطلب وأن المراد من الانكاح المعاونة والتوسط فى النكاح أو التمكين منه ، وتوقف صحته فى بعض الصور على الولي يعلم من دليل آخر . والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولي وعلى أن له الجبر فى بعض الصور لا يخلو عن بحث ودون تمامه خبط القتاد فتدبر . وقرأ الحسن . ومجاهد (من عبيدكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فى الممالك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاغناء ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ولا يبعد أن يكون فى ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعا من المناكحة . وفى الآية شرط مضمروها والمشية فلا يرد أن كثيراً من الفقراء تزوج ولم يحصل له الغنى ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه وارداً فى منع الكفار عن الحرم لا يابى الدلالة كما تورهم أو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ أى غنى ذو سعة لا يرزاه اغناء الخلائق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غاية لقدرته ﴿عَلِيمٌ ٣٢﴾ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشية وهو السرفى اختيار (عليم) دون كريم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر . وفى الانتصاف فان قيل

العرب كذلك فإن غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطباع الساكنة إلى الأسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فإريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينمي المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الأسباب ولا توقف لهما إلا على المشيئة فإذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الاقتار لم يمنعه في الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنعهم الغنى من فضل الله تعالى فعبر عن نفى كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) فإن ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبر عن نفى مانع الانتشار بما يقتضى تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المزوج والعزب : إن الغنى للمزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتعقب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وكذا عن قوله سبحانه : (وليستعفف) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن في هذه الآية والتي بعدها وعدا للمزوج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبالغوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بلطف الله تعالى في الاغناء ثم أمر العقراء بالاستعفاف إلى وجدان الغنى تأملا لهم وادرج سبحانه أن مدار الأمر على العفة والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعترض انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد في وعد العزب الذي ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خبراً . فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذي وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمساكين يريد الاداء والغازي في سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو إليه الفاقة فأمره أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال : أطيعوا الله تعالى فيما أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شيبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : ابتغوا الغنى في الباءة - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح يقول الله تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) . وأخرج الثعلبي . والديلمي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عادي وهو مزيد اهتمامه في الكسب والجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نعمتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساندة المرأة له وإعانتها إياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاقد ، وربما يكون للمرأة أقارب

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرتة إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا المقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد التزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك ولتحصيل ما يحسن به حاله بعد التزوج ، ولا يخفى أن حال المرأة المتزوجة وحال المرأة التي بصدد التزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير *

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الآيات والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الاغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر *

وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهى الأولياء عن التعامل بفقرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهى الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك *

واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية على أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى (وليستعفف) إرشاد للتائقين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أى وليجتهد في العفة وصون النفس (الذين لا يجدون نكاحا) أى أسباب نكاح أولا يتمكنون مما ينكح به من المال على أن فعلا اسم آلة كركاب لما يركب به (حتى يغنيهم الله من فضله) عدة كريمة بالتفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيدان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء *

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لا يملك أهله مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية (إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجد زوجة يجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التمكن ونفقة يومه، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أى شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظن لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمنا بالكدف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التسرى أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث «ومن لم يستطع فعله بالصوم فانه له وجاء» فلو قدر على شئ من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا عينا بل هو أو غيره مما ينفعه من الوقوع في المحرم، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطا آخر فيهما وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حينئذ كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور معصية متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنها حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكرنا أنه يندب استدانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استدانته، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاء .
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكرنا من ندم الاستدانة على ندمها إذا ظن القدرة على الوفاء .
 فإذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند تيقن الزنا بل ينبغي وجوبها حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات فتتعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطاء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الأول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم يقترب بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي يثاب بها أن ينوي منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثر به المسلمون وكذا نية الاتباع وامتنال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنوافل كما نص عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح مستحب لمحتاج إليه يجد أهله من مهر وكسوة فصل التمكن ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده التدين بدينهم والاسترقاق ويتعين حمله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة المستقبلية المتوهمة وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : (وايستعفف) الآية ويكسر شهوته بالصوم للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فإن لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسرها بنحو كافور فيكره بل يحرم على الرجل والمرأة إن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل قطع العاجز الباء بالأدوية مردود على أن الأدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا مزمنة ثم أرادوا الاحتيال اعود الباء بالأدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فإن لم يحتج للنكاح كره له إن فقد الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرته عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي للعبادة أفضل منه فإن لم يتعبد بالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تفضي إلى الفواحش فإن وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تعين كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدى غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الأحياء يسن لنحو الممسوح تشبها بالصالحين كما يسن إمرار موسى على رأس الأصلم ، وقول الفزارى : أى نهى ورد في نحو المجبوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ولو طرأت هذه الأحوال بعد العقد فهل يلحق بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشى والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه ما لم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما علمت لكن لا تأباه قواعدنا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادئ النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار التغليب إذا أريد بالنكاح ما ينكح لكن قد علمت ما فيه ولا تتوهم من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام ندم النكاح للثائفة والحق بها محتاجة للنفقة وخائفة من اقتحام فجرتها

وفي التنبيه من جاز لها النكاح ان احتاجته ندب لها ونقله الاذرعى عن أصحاب الشافعى ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : يدن لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها، وقول غيره : لا ينسب لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل لو علمت من نفسها عدم القيام بها ولم تحتج له حرم عليها، ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقدم المهر، وظاهر الآية تعيينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالباً ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ ﴾ بعد ما أمر سبحانه بالنكاح صالحى الممالك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيتصرف في نفسه ، واخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال: كنت مملوكاً لحويطب بن عبد العزى فسألته الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون النخ ويلوح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كتب، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجى عن الدميرى أنه قال: الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضى الله تعالى عنه يسمى أباً أمية وصرح ابن حجر أيضاً بأنها لفظة إسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكاتبة ونظيره العتاب والمعاتبة أى والذين يطلبون منكم المكاتبة ﴿ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكوراً كانوا أو أناثاً ، وهو عندنا شرعاً عتاق المملوك بدأ حالاً ورقبة مآلاً وركنه الإيجاب بلفظ الكتابة أو ما يؤدى معناه والقبول نحو أن يقول المولى: كاتبتك على كذا درهما تؤديه إلى وتعتق ويقول المملوك: قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فاذا أدى كل البذل عتق وخرج من ملكه ، ومعناه كتب الحروف أى جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البذل يكون فى الأغلب منجماً بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه لمولاه ثمنه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعنى المكاتبة •

وفي إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسك أن تعتق منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تنى بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكاتبة اسم للعقد الحاصل من مجموع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالإيجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتعاقدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الاتيان بأحد شطريه معرباً عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذينك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه فى نفسه إلا منوطاً بتحقيق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البذل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البذل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذى هو تمليك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه إلا بتملكه من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الانشاء فكما أن قول البائع بعث انشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمناً إيقاعاً متوقفاً على رأيه توقفاً شديداً بتوقف عقد الفضولى كذلك قول المولى كاتبتك على كذا انشاء لعقد الكتابة أى إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة ولما يتم من قبل العبد من التزام البدل ضمناً إيقاعاً متوقفاً على قبوله فإذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وارد على اسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلاً لأن المتكلم به لم يوقع إلا ما يتم من قبله وليس ذلك يبعثه شرعياً إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو ما لم يوقعه المتكلم المذكور.

والحاصل أن اسناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضي أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاسناد، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر إلا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بعت مثلاً لا يخطر ببالك إيقاع ضمنى منك لشراء غيرك إيقاعاً متوقفاً على رأيه أصلاً بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك لشراءه على نحو فعل الفضولي ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأول الضمنية قد تعتبر شرعاً وإن لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر: اعتق عبدك عني بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وإن لم يكن القائل خاطراً ببالله ذلك وقاصداً له. وبحث فيه بانهم إنما اعتبروا أولاً العتق الذي هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحاً للجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع لئتم لهم الاعتبار الأول ولم يعتبروه مدلولاً للفظ العتق أصلاً ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم إياه بيعاً ضمناً بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فإن إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعي واعتبر مدلولاً ضمناً له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بعت بمعنى أوقعت إيجاباً مني أصالة وقبولاً منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولاً ضمناً. ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت إنشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائنة أو بالتزام أن للبيع ونحوه إطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك: وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بعتك كذا فلم يشتر البيع الدال عليه بعت الانشائي من هذا القبيل فلا إشكال في اسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تر كناها خوفاً من مزيد البعد عما نحن بصددده والله تعالى الموفق، و(الذين) يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبراً عن المبتدأ إلا كذلك، وقال بعض المحققين: لا حاجة في مثل هذا إلى التأويل لأنه في معنى الشرط والجزاء ولذا جىء في الخبر بالفاء.

ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول محذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضاً، وفي البحر يجوز أن تقول: زيدا فاضرب وزيدا اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير تفبه فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف اه. وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر، والمراد كتابة بعد كتابة فان في الموالي كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للمولى بالنسبة إلى مكاتب واحد اهـ . وهو يشبه الرطانة بالأعجمية .
والأمر للندب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن
سيرين . وداود ، وما أخرجه عبد الرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألت سيرين
المكاتب فأبى عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على بالدرة وتلا قوله تعالى (فكاتبوهم) الخ
وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدرة ظاهر في القول بالوجوب ، وجمهور الأئمة بكلك . والشافعي ، وغيرهما
على أن المكاتب بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندمها
من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البذل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم لمكان
الإطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية .

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجم
مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجم ، ورده محققوهم وأجابوا عن
دعوى إطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فتغني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه
ومثله لا يكون في الحال . واعتضوا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالية بأن الكتابة لو عقدت حالة
وجهت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود
لعقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فانه لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة
بالتنجيم وانها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضي
أن تجوز به كما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض
ليس بشيء فانه لا عجز مع أمر المسلمين باعائته بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور
الفارق ، ولعل ما ذكر كالبيع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث .

وقال ابن خويزمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه **﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾** أي أمانة وقدرة على الكسب ،
وبهما الخير فسر الشافعي . وذكر البيضاوي أنه روى هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات
عن ابن عباس ، وفسرت الأمانة بعدم تضييع المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط
على هذا الاستحباب المكاتب أن لا يكون العبد معروفا بانفاق ما يديه بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجي له عتق
بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : «قال رسول الله ﷺ
في قوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) إن علمتم فيهم حرقة ، وظاهره الاكتفاء بالقدرة على الكسب
وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن أميناً
يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود .

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

وظاهر كلامهم الا اكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان في مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق باعائه بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتعقب بأن ذلك ضعيف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا أنه لا يقال فيه مال بل عنده أوله مال ، وأما معنى فلان العبد لامال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطاق الخير على المال في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) . وأجيب بأنه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود بالأصلي منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير .

وقال أبو حيان : الذي يظن من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتعقب بأنه لا يناسب المقام ويقتضى أن لا يكتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضرروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غالب ظن الضرر بهم بعد العتق فلا نضل ترك مكاتبتهم ، وظاهر التعليق بالشرط أنه إذا لم يعلموا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبتهم أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فان غاية ما يازم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : أنه للاباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجريه على العادة في مكاتبته من علم خيريته كذا قيل ، والذي أراه حرمة المكاتبته إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين .

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة أن طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث البلقيني كراهتها لماسق بضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ينتهي الحال للتحريم أي وهو قياس حرمة الصدقة والقرض إذا علم أن من أخذها يصرفهما في محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكتب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته إذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اهـ ، وما ذكر من المدار موجود فيها قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوى وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ﴿ وَمَا تَوْهَمُ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر الدوالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إغاة لهم ، وفي حكمه حط شيء من مال الكتابة ويكفي في ذلك أقل ما يتمول .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقي . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن علي كرم الله تعالى وجهه عن النبي ﷺ أنه قال : « يترك للمكاتب الربع » وجاء هذا أيضاً في بعض الروايات موقوفاً على علي كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر الهبتمى : هو الأصح ولعل ذلك اجتهد منه رضى الله تعالى عنه .

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الراى فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل إيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

ايتاء الثلث ، وابن عمر رضى الله تعالى عنهما ايتاء السبع ، وقتادة ايتاء العشر ، والأمر بالايتاء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز • أما الخط عن المكاتب كتابة صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من المعقود عليه بعد أخذه أو من جنسه اليه وأن الخط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الاعانة فيه محقة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الاخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يفى به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الخط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد ما بقى عليه درهم » إذ لو وجب الخط لسقط عنه الباقي حتما ، وأيضا لو وجب الخط لكان وجوبه مملقا بالعقد فيكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معارضة فلا يجبر على الخطيطة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أقرضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، وإضافة المال اليه تعالى ووصفه بايتائه تعالى إياهم للبحث على الامتثال بالأمر بتحقيق المأمور به فان ملاحظة وصول المال اليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين باعانة المكاتبين بالتصدق عليهم. وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أنه أمر للولاة أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذكر في الكشف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه (وفي الرقاب) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبديل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فان المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد أداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعملة تبديل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما إذا أعتق من غير جهة الكتابة فلا أن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعمل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الآخذ لكونه إذلالا بالآخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والآخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينافي جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه إلا أن يتلف قبله لأن مادفع للمكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب • قال الطيبي : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشترت من الفقير غير صحيح ، والمدار عندى اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لا تحل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والمكاتب أحكام كثيرة تطالب من كتب الفقه •

(وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ) أخرج مسلم . وأبو داود عن جابر رضى الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كان يكرهما على الزنا فشكنا ذلك إلى

رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليواقعها إرادة الثواب منه والكرامة له فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضى الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأمره بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يغلبنا على ما ليكننا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا الملعين ست جوار معاذة . ومسيكة وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة يكرههن على البغاء وضرب عليهن ضرائب فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون إمامهم على الزنا يأخذون أجورهن فنهوا عن ذلك في الاسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين * والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى إياه المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبي وأمتي ولكن فتاتى وفتاتى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حرج عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبارة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغائر * وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وأخراج ما عداها عن حكمه كما إذا كان الاكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للاكراه في الجملة بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح ، وفيه من الزيادة لتقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامته فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي ، وإيثار كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الاماء كالشاذ النادر أو للايذان بوجوب الانتهاء عن الاكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشرنا إليه من بيان حسن موقع الفتيات هنا باعتبار مفهومها الأصلي أنه لا مفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لا بطل القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يلزم جواز الاكراه عند عدم إرادة التحصن والاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا وبما ذكرنا يعلم الجواب عنه * وفي شرح المختصر الحاجي للعلامة العضا الجواب عن ذلك ، أولا أنه مما خرج مخرج الأغلب إذا الغالب (١)

أن الاكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله ، وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (١) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حينئذ لأنهن إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والا كراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولاً هو الأولى ، وجعل غير واحد زيادة التقييد والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به *

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم) وهو ما يقضى منه العجب وبالجمل لا حجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذلك لا حجة لهم في قوله تعالى : ﴿لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً جىء به تشنيعاً لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لأجل النزر الحقيقى لا تفعلوا ما أتم عليه من إكراههم على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالابتغاء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه وترتباً عليه لا المطاق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعنى أجورهن التى يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الاخبار يقتضى ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبير كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم وفى بعض الاخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للأولاد *

أخرج الطبرانى . والبزار . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبى كانت تزنى فى الجاهلية فولدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لاتزنين ؟ قالت : والله لأزنى أبداً فضر بها فانزل الله تعالى (ولا تكرهوا) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالأولاد كما لا يخفى * وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريتهم بالزنا للأولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الأعراب لاسيما فى مثل هذه الأعصار التى عراها فيها كثيراً من رياض الأحكام الشرعية فى كثير من المواضع أعصار فانهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولا قوة إلا بالله *

وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ﴾ إلى آخره جملة مستأنهة سبقت لتقرير النهى وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المكرهات من عقوبة المكره عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه الى المكرهين إشارة أى ومن يكرههن على ما ذكر من البغاء ﴿فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣٣﴾ لهن كما فى قراءة ابن مسعود وقد أخرجهما عبد بن حميد . وابن أبى حاتم عن سعيد بن جبير عنه لکن بتقديم (لهن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ويؤيئ عنه على ما قيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أى كونهن مكرهات على أن الاكراه مصدر المبني للمفعول فان توسيطه بين اسم إن وخبرها لا يذان بان ذلك هو السبب للمغفرة والرحمة *

وأخرج ابن أبى شيبه . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لهن وليست لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لهن والله لهن ، وفى تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكرهين

(١) أو عدم طلب الكف عن الاكراه فتأمل اهـ منه *

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالسكينة كأنه قيل : لآلهم أولالاه ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المعنى ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالماء وظ والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورده أبو حيان بانهم لم يعدوا في الروابط المعامل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيدا فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور تعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرههم فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفيه عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد اضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشئ * وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجواب ويكون ذلك مشروطا بالتوبة ، وفيه إخلال بجزالة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التهويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجار والمجرور في قراءة من سمعت قال ابن جني : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فعولا أقعد في التعدي من فعيل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خبرا بعد خبر ، ولم يقدر صفة لغفور لامتناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول انما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها متقدمة معنى وإن تأخرت لفظا والمعنى على تعلقه بهما كما لا يخفى ، وتعليق المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لاثم لهن بناء على أن المكروه غير مكاف ولا اثم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الاصول قيل : اشدة المعاقبة على المكروه لأن المكروه مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فما حال المكروه وللدلالة على أن حد الإكراه الشرعي والمصاهرة إلى أن ينتهى إليه فيرتكب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلطفه . وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكروهات على التشبث في التجافي عنه أو لاعتبار أنهم وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجملة البشرية *

﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ كلام مستأنف جاء به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شأنها المسترجعة للاقبال الكلى على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لإبراز كمال العناية بشأنه أي وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانه من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدى والمفعول محذوف واسناد التبيين إلى الآيات مجازى أو آيات واضحات صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أي آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذى عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أي آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مبينا فيها الأحكام فاتسع في الظرف بأجرائه مجرى المفعول *

﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ عطف على (آيات) أى وأنزلنا مثلاً كأننا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم فى الكتب السابقة والكلمات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضى الله تعالى عنها المحاكية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضى الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الافك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الامثال الواردة فى هذه السورة الكريمة انتظاماً أولياً ، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتى ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿ وَمَوْعِظَةً ﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات وسائر ما يخل بمحاسن الآداب فهى عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ بالمعنى المذكور ، ويكفى فى العطف التغاير العنوانى المنزل منزلة التغاير الذاتى ، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والاحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة فى شأن الآداب ، وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ مع شمولها لكل حسب شمول الانزال حثاً للمخاطبين على الاغتنام بالانتظام فى سلك المتقين ببيان أنهم المغتصمون لآثارها المقتبسون من أنوارها فحسب ، وقيل : المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما فى القرآن المجيد من الآيات والآمال والمواعظ ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ النور فى اللغة - على ما قال ابن السكيت - الضياء وهذا ظاهر فى عدم الفرق بين النور والضياء ، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعاً فقال الامام السهيلي فى الروض فى قول ورقة :

ويظهر فى البلاد ضياء نور • يقيم به البرية ان يموجا

إذ يوضح معنى النور والضياء وان الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل ، وفى التنزيل (فلما أضاءت) ما حوله ذهب الله بنورهم . وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما فى طرفى الشهر ، وقال الفلاسفة : الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة الماضى وعلى هذا جاء فيما زعم اسلاويهم قوله تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فان اختلاف تشكيلات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حيلولة الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها ، وأنت تعلم أن فى هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه فى غير هذا المقام ، ولعل الأولى فى وجه الفرق ما تقدم آنفاً فى كلام السهيلي •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبلغية فجهة أبلغية النور كونه أصلاً ومبدأ للضياء وجهة أبلغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخليته . وادعى بعضهم أن النور على الاطلاق أبلغ من الضياء للآية التى نحن فيها ، وفيه بحث يعلم ان شاء الله تعالى أثناء تفسيرها ، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا فى حقيقة النور فمنهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن الماضى وتتصل بالمستضى وأبطل بمدة أوجهه الأول أنه لو كان جسماً متحركاً لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فذلك الأجزاء النورية إما أن تكون باقية في البيت فيأزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلا فيأزم أن يكون تخال جسمين موجبا لعدم أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث أن كون تلك الأجسام الصغار أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايرا لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك الكيفية منفصلة من الماضي متصلة بالمستضيء فان لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لا حساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت سائرة لما وراءها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترها لكن الأمر بالعكس فان النور كلما ازداد قوة ازداد اظهارا ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من القللك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الأجزاء من الأجرام الكوكبية يستأزم الذبول والانتفاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات •

وتعقبها بعض متأخريهم بأنها في غاية الضعف أما الأول فلا أن كون النور جسما لا يستأزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل هو بما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فلقائل أن يقول : إن قيام المجهول بلامادة إنما يكون بالفاعل الجامع إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فإذا طرأ المانع لم تقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ الفاعلي إلا بعد زمان واستحالة . وأما الذي ذكرنا فاجابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فما ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعا وخامسا فلا أن مبناه على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجرهرية والجسمية •

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال : إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجه ، الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والأول باطل لان النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والأول يقتضي أن لا يكون مستنيرا إلا في آن تجدد ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم : الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه

بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً أصلاً لكن الحس البصري مما ينفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل *

والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فإذا لم يكن أمراً نسبياً لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية، والثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم الملمون في الظلمة وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر، والرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معاً إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجاً، وليس لقائل أن يقول: هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال: فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه *

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم: يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم وليكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فإن النور والضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الألوان الامراتب تراكم الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضا قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة، وأما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بتمامه وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعاليتها وأصلها وفرعها وأعداد من الظلمة أعنى عدم ذلك النور وإمكانها وفعاليتها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير * ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرد وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسييل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقاته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى دقابه ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس اليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا *

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذي يظهر به الأجسام على الأبصار ، ولهم في النور اطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كإنقسامه ، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ، ومنه أنوار عقلية . ونفسية . وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فرقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تقف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكثيفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لسكال تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته وشكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاضهار فاعلم أن لظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلماً لانه ليس بظاهر الأبصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة •

وفي مقابلة الوجود وهو النور فان الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشيء من ذاته وإلى ماله من غيره ، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي ، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ما سواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفسر النور في هذه الآية أعنى قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الاضافة إلى (السموات والأرض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإليه كل الأنوار والنور الكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الأشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتي النور أعني المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أي إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكانوار النبوة والقرآن الى غير ذلك .

وهذا منزع صوفي والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو الكل بل هو هو لاهوية لغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله الا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه بما لا يمتدى إليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يمتدى إليه إلا بنور الله عز وجل .

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والارض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه وإظهاره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عده ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أي نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادي أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجه ابن جرير عنه رضي الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدير فقال : الله نور السموات والارض يدبر الأمر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه البليغ . ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الاهتداء إلى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية . وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنما ينافيه إذا كان على وجه ينبي عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بيمينه وهما لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذكرا جزئي يصدق عليه المشبه أو كلي يشمله لا ينافي ذلك كما أشار إليه صاحب الكشف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارى بريئة من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أي ذو نور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد (مثل نوره . ويهدي الله لنوره) * وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبي العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم (منور) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبي جعفر . وعبد العزيز المكي . وزيد بن علي . وثابت بن أبي حفصة . والقورصي . ومسلمة بن عبد الملك . وأبي عبد الرحمن السلمي . وعبد الله بن عباس بن أبي ربيعة (نور) فعلا ماضيا (والارض) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والارض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن وهن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الارض بالانبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبي بن كعب ، والتنوير على الاول حسي وعلى الثاني عقلي . وقيل وهو الذي اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فيهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد ، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة . وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان ، ويتأتى نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوى في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظهر مثله على بعض آخر منها . وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه • وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكافرين المحتاجين لما يدلها ويهديهما لما سبقه وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور : إن إضافته إليهما للدلالة على سعة إشرافه أو لاشتغالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما ، وقيل المراد بهما العالم كله كإطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم • وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء والإنسان على آدمي والسبع • وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كناية ولو سلم فما في التلويح غير مسلم أر هو أغلب ، فقد ذكر الزمخشري في قوله تعالى : (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض ، وقال العلامة في شرحه : إنه من إطلاق الجزء على الكل فالمعنى حينئذ الله نور العالم كله (مثل نوره) أى أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بها من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكى هذا عن أبى مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا ، وعن ابن عباس . والحسن . وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالأنزال والتبيين ، وقد صرح بكونه نوراً أيضا في قوله تعالى : (وأنزلنا اليكم نوراً مبينا) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) أى من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور ، ومن أمثالهم الحق أباج ، ويكفى ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق ، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه ياباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق • وفى الكشف المراد بالحق الذى فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل ، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى ، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف ، وقيل المراد به الهدى الذى دل عليه الآيات المبينات ، وقيل : الهدى مطلقا ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال : مثل نوره مثل هداه في قلب المؤمن ، وأخرج ابن جرير عن أنس قال : إن إلهي يقول نوري هداى ، وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الأكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافقه ، وقيل : المراد به المعارف والعلوم التى أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لانه مفاضه تعالى ، وعن أبى بن كعب . والضحاك تفسيره بالآيمان الذى أعطاه سبحانه المؤمن ورفقه إليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلّى بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الأعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) على قول ، وقيل : غير ذلك مما ستعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر .

وجوز رجوع الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو إحدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى أيضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الأنباري في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب (مثل نور المؤمن) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبا قرأ (مثل نور من آمن به) أو قال : (مثل من آمن به) •

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ (مثل نور المؤمنين) وقيل : الضمير راجع إلى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الأحبار ، وحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل : هو راجع إلى القراءان ، وقيل : إلى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير مذکور في الكلام إذالم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالاته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فات المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أي صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن ﴿ كَمْشَكَاة ﴾ أي كصفتها في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان : أي كنور مشكاة وهي الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هي الحديد أو الرصاصة التي تكون فيها الفتيلة في جوف الزجاجية وعن مجاهد أنها الحديد التي يعلق بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشي معرب كما قال ابن قتيبة . والكلي . وغيرهما ، وقيل . روى معرب ، وقال الزجاج كما في مجمع البيان : يجوز أن يكون عربيا فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفها الواو ذهب ابن جني ، واستدل عليه بأن العرب قد نحووا بها منجاة الواو كما فعلوا بالصلاة • وقرأ الكسائي رواية الدوري بالامالة ﴿ فِيهَا مُصْبَاحٌ ﴾ سراج ضخم ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة ﴿ الْمُصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ﴾ في قنديل من الزجاج الصافي الأزهر وضم الزاي لغة الحجاز وكسرها وفتحها لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء ونصر بن عاصم في رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرئ بهما في قوله تعالى ﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ﴾ مضى متلألئ كالزهرة في صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله درى بهمة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء وأدغمت في الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الدرء وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفاجأ ولا يخفى على المتتبع أن فعلا قليل في كلامهم ففى الباب فعيل غريب لانظير له إلا مريق لحب الصفر أو ما سمن من الخيل وعلية وسرية وذرية قاله أبو علي ، وفي البحر سمع أيضا مريق للذي في داخل القرن اليابس وفيه لغتان ضم الميم وكسرها . وقال الفراء : لم يسمع الا مريق وهو أعجمي

وسيدويه عد ذلك من أبنية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلاً .
وقال أبو عبيد: أصل (درى) دروه كسبوح فجعلت الضمة كسرة للاستثقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما قالوا فى عتوتى فوزنه فعول وكذا قيل فى سرية وذرية ، وجعل بعضهم سرية من السرو وهو النكاح أو الاخفاء والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما فى الصحاح ، والاخفش يرى أنه من السرور وقد أبدلت الراء الأخيرة ياء وهو معهود فى الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظنيت فوزنه على هذا كما قال الخماجى فعلية ، وجعل بعضهم ذرية نسبة الى الذر على غير القياس لاخراجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام *
وقرأ قتادة . وزيد بن على . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبى رجاء وابن المسيب . وقرأ الزهرى (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والكسائى (درى) بالكسر والهمزة آخره ، وهو بناء كثير فى الاسماء نحو سكين وفى الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قائد . والأعمش . ونصر بن عاصم (درى) بالهمز وفتح الدال ، قال ابن جنى : وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف فى لغة حكاها أبو زيد . وقرئ (درى) بتقديم الهمزة ساكنة على الراء وهى من نادر الشواذ وفى إعادة (المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين والاخبار عنهما بما بعدهما مع انتظام الكلام بأن يقال : كمشكاة فيها مصباح فى زجاجة كأنها كوكب درى من تفخيم شأنهما ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الابهام والتفصيل بعد الاجمال وبإثبات ما بعدهما لهما بطريق الاخبار المنبئ عن القصد الأصلى دون الوصف المنبئ عن الإشارة إلى الثبوت فى الجملة ما لا يخفى ، والجملة الأولى فى محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية فى محل الجر على أنها صفة لزجاجة واللام مغنية كما فى مجمع البيان وإرشاد العقل السليم عن الرابط كأنه قيل : فيها مصباح هو فى زجاجة هى كأنها كوكب درى ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ﴾ أى يبتدأ إيقاد المصباح من شجرة ﴿مُبَارَكَةٍ﴾ أى كثيرة المنافع بأن رويت ذبالبته بزيتها ، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها تنبت فى الأرض التى بارك الله تعالى فيها للعالمين ، وقيل بارك فيها سبعون نبيا منهم إبراهيم عليه السلام ﴿زَيْتُونَةٍ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو على : عطف بيان عليها وهو مبنى على مذهب الكوفيين من تجويزهم عطف البيان فى النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا فى المعارف . وفى إبهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الابدال عنها أو بيانها تفخيم لشأنها ، وقد جاء فى الحديث مدح الزيت لأنه منها ، أخرج عبد بن حميد فى مسنده . والترمذى وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال « اتئدموا بالزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة » .
وأخرج البيهقى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت : « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدهن ويسعط به ويقول أنه من شجرة مباركة وهو فى حد ذاته مدوح ، وفى الحديث أنه مصححة من الباسور وذكر له الأطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخا بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر والحسن . وزيد بن على . وقتادة . وابن وثاب . وطلحة . وعيسى . والأعمش . (توقد) بالتاء المثناة من فوق مضارع أوقدت مبنيها للمفعول على أن الضمير الفاعل للزجاجة واسناد الفعل إليها قيل على سبيل المبالغة ، وقيل هو

بتقدير مضاف أى مصباحها. وقرأ الحسن. والسلي. وقتادة أيضا. وابن محيصن. وسلام. ومجاهد. وابن أبي اسحاق. والمفضل عن عاصم (توقد) بالتاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاءين فخفف بحذف أحدهما * وذكر الخفاجي أنها قراءة أبي عمرو. وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على ما مر. وقرأ السلي. وقتادة. وسلام أيضا (يوقد) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا، وجاء كذلك عن الحسن. وابن محيصن، وأصله يتوقد أى المصباح فحذفت التاء. وهو غير معروف مع الياء وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاءين المتماثلين * ووجه ذلك على ما قال ابن جني أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء بالتاء فعومل معاملته كما شبهت التاء والنون في تعدد ونعد يياء يعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء وكسرة * وقرئ (توقد) بالتاء من فوق على صيغة الماضي من التفعّل والضمير للمصباح أى ابتداء توقد المصباح من شجرة * ﴿لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ﴾ أى ضاحية للشمس لا يظلمها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شئ من حين تطالع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيتهما، وروى عن ابن عباس. ومجاهد. وعكرمة. وقتادة. والسكبي وهو تفسير بلازم المعنى أعنى به كونها بين الشرق والغرب، وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما اختص بأحدى الجهتين كان أقل زينا وأضعف ضوا لكنها من شجر الشام وهى ما بين المشرق والمغرب وزيتونها أجود ما يكون، وقال أبو حيان فى تذكرته: المعنى ليست فى مشرقة أبدا أى فى موضع لا يصيبه ظل وليست فى مقناة أبدا أى فى موضع لا تصيبه الشمس، وحاصله ليست الزيتون تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة ولكن يصيبها هذا فى وقت وهذا فى وقت، وقال الفراء والزجاج: المعنى لا شرقية فقط ولا غربية فقط لكنها شرقية غربية أى تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها، وأنت تعلم أنه لا بد من تقدير قيد فقط بعد كل من (شرقية. وغربية) كما سمعت ليتوجه النفى إليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والا فظاهره نفيهما، وعن المطلع أن هذا كقول الفرزدق :

بايدى رجال لم يشيموا سيوفهم * ولم تكثر القتلى بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتلى، وتعقبه فى الكشف بأنه لا استدلال بالبيت على ذلك لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثرى القتلى على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حينئذ، وعن ابن عباس أنها فى دوحة أحاطت بها فليست منكشفة لا من جهة الشرق ولا من جهة الغرب، وتعقب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعله إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى مافيه، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أى هى لا شرقية ولا غربية.

وقال أبو حيان: أى لا هى شرقية ولا غربية، ولعل ما ذكرنا أولى، والجملة فى موضع الصفة لزيتونة *

﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أى هو فى الصفاء والانارة بحيث يكاد يضىء بنفسه من غير

مساس نار أصلا، وكلمة (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ. لانتفاء غيره فى الزمان الماضى فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على القواعد الصناعية بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالا بادخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجملة المذكورة على جملة محذوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن وافقه ، وبمجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفى ، وتقدير الآية الكريمة (يكاد زيتها يضيء لو هسته نار ولو لم تمسه نار أى يضيء كائنا على كل حال من وجود شرط الاضائة وعدمه، وحذفت الجملة الأولى حسبها هو المطرد في الباب ثقة بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة •

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أى مفروضا ثبوته أو انتفاؤه، لكن الزمخشري ومثله المرزوقي يقدر ولو كان الحال كذا. وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لا تصلح للحالية لأنها تقتضى عدم التحقق والحال يقتضى خلافه. والتزم لذلك أنه انسخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لأفعلنه كائنا ما كان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لا تحتاج إلى الجزاء أصلا، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قيل : إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالا قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيها على أنها حال غير محققة ، واعتراض الرضى للقول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه في الاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية * ويجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد. وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتب الجزاء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكرارا، وبالجملة الذى عطف عليه الا كثرون وارتضوه كونها عاطفة، وبجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن كاد تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (يمسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيقى التأنيث ((نُورٌ عَلَى نُورٍ)) أى هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خبر مبتدا محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة، والجملة فذلك للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن بما سمعت لا النور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قيل بشأن التنزيل الجليل، وليس معنى كونه نورا فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولأنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بحد معين وتحديد مراتب تضاعف ، مماثل به من نور المشكاة بما ذكر ليكونه أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضائق كالمشكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يثبت فيه وينتشر والقنديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفائه وليس وراء هذه المراتب مما يزيد نورها إشراقا ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة * والظاهر عندى أن التشبيه الذى تضمنته الآية الكريمة من تشبيه المعقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث أنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع ومادل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالمحسوس وهو نور المشكاة المبالغ في نعمته وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه ليبنى عليه أنه مركب أو مفرق، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبينات

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فان النور وان كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا اذا كان المراد تشبيهه ما نور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبة بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحي ينزله ورسول يبعثه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطلال الكلام في هذا المقام، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللطيفة الربانية فيه والقرآن وما يتأثر منه القلب عند استمداده والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالأكوة ذو وجهين فمن وجهه يقتبس النور من القلب المستنير ومن آخره يفيض ذلك النور المقتبس على الخلق وذلك لاستعداده بانسراحه مرتين مرة في صباحه وأخرى عند اسرائه قال الله تعالى : (أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، روى محي السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عليه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح مافي قلبه من الدين ، وفي حقائق السلي عن أني سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعوتة بالكوكب الدرى لصفائه واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأتارة وانعكاس نور اللطيفة اليه . وشبهت اللطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب .

أخرج الامام أحمد في مسنده عن ابى سعيد الخدرى قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : القلوب أربعة قلب أجود فيه مثل السراج يزهر - وفيه - أما القلب الأجود فقلب المؤمن سراج به نور » الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتأديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى : (كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بأذن ربها) الآية . وروى محي السنة عن الحسن . وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضيء تكاد حبة القرآن تنضح وان لم تقرأ . وشبه ما يستمد منه نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تفويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا) فكما جعل سبحانه القرآن سبب تروقه منه في قوله تعالى (يوقد من شجرة مباركة) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللطيفة اليه في قوله عز وجل (ولولم تمسه نار) والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورقته الخمر فتشابهها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيه فواده ﷺ بالكوكب الدرى وان الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لا شرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فيصلى نحو المشرق ولا يهودى فيصلى نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

على مخرج آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه ﷺ الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الايمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرفي الافراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لا شرقية ولا غربية) ويشبه ما محض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للتهمة وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعدادها للاستضاءة للدهنية القابلة للاشتعال ، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأزلب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح ، وخص هذا الدهن لمزيد إشراقه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداده صلوات الله تعالى وسلامه عليه لصفاته وزكاته يضيء ولولم يمسسه نور القرآن ، روى البغوي عن محمد بن كعب القرظي تكاد نحاس محمد ﷺ تظهر للناس قبل أن يوحى اليه ، قال ابن زواحة :

للم يكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلي مثل نوره في عبده المخلص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تنبئ أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونة لا شرقية ولا غربية جوهر صافية لا لها حظ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بموالاته العزيز الغفار وتفردا بالفرد الجبار إلى غير ذلك ، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمي بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوف بظلمات أوهام الناس وخيالاتهم . وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتملة عليه ، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا ، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتمل مقدم على المشتمل عليه في رأى العين فقدم افطا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك ، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استلزامتها وهو كما ترى .

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منح الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي نيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعني الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتنجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملائكة ، وجعل ما في حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكوكة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء ، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية ، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات ، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضاءتها بالأدراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة ، واعتبرت زيتونة لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذي له منافع جمة ، منها انه مادة المصاييح والانوار الحسية وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان ، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغربية) في جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن انتفاعها ليس مختصا بجانب الضور ولا بجانب المعازي، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسه نار من حيث أنها لكمال صفاتها وشدة استعدادها لا تحتاج إلى تعليم أو تفكر. واعترض بأن حق النظم الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضيء ولولم تمسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد. وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه مما قبله كما يأخذ المظروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه .

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع ، الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما في مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية في هذه المرتبة بالعقل الهولاني لأنها كالهول في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها، وثانيتهما أن تستعمل آلاتها أي الحواس مطلقا فيحصل لها علوم أولية ، وتستعد لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة في هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات ، وثالثتها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شئت من غير تجشم كسب جديد وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل ، ورابعتها أن ترتب العلوم الأولية وتدرج العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الانوار الحسية المستعدة للاستنارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة في نفسها القابلة للانوار الفائضة عليها من النير الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذي اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها ، وحقق في المحاكات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما في المرتبة الأولى واستعدادا اكتسابيا في المرتبة الثانية واستعدادا استحضارا كما في المرتبة الثالثة ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التي هي عبارة عن العقل بالملكة كأنما هي في المشكاة التي هي عبارة عن العقل الهولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل أولا وحيث أن العقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية بيكاد زيتا يضيء ، ودفع ما يظهر من عدم انطباق ما ذكر على النظم الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات ، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر بأن الشجرة الزيتونة شيء واحد فإذا ترقى في أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضيء ، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فإذا ترقى كانت حدسا ، ثم قوة قدسية فهي وإن كانت متباينة ترجع إلى شيء واحد كالشجرة

وذكر أن قوله تعالى : (لا شرقية ولا غربية) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتناؤه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عَمَى عن نور الشريعة والله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا

فماتوا على دين رسطالس وعشنا على سنة المصطفى

لا يناسب المقام ولا ينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم اعلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، وأمل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يحمل الله له نورا فلا له من نور) (يهدى الله لنوره) أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتماً لذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهاره في مقام الاضمار لزيادة تقريره وتأكيده فخامته الذاتية بفخامته الإضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوه دلالة الأدلة العقلية والسمعية التي نور بها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم مافى القراءان من دلائل حقيقته وكونه من عنده عز وجل من الاعجاز والاخبار عن الغيب وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات آخر بحسب مافى النور من الأقوال ، وأياما كان ففيه إيدان بأن مناط هذه الهداية وملاكها ليس إلا مشيئته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الافضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عوناً لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ﴾ في تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيما في باب الارشاد لأنه ابراز للمعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأوابد المعاني بصورة المأنوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار على مافى ارشاد العقل السليم للايدان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذي هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥﴾ معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يليق بها ويستحقها من الناس دون من عداهم لمخالفته الحكمة التي هي مبنى التكوين والتشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقوم به الحاجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، وقيل جى بها لوعده من تدبر الامثال ووعيد من لم يكثر بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذاك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا وتعلقا ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦ رَجَالٌ﴾ الخ استئناف لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقلبية ، فالجار والمجرور - أعنى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) ينسب وفيه انكسار لذلك جىء به للتأكيذ والتذكير بما بعد في الجملة وللإيدان بأر التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيذ قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل، وفي المغنى هو من توكيد الحرف باعادة ما دخل عليه مضمرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لكونه أقوى لا يؤكد بالضمير، وليس المجرور بدلا باعادة الجار لأنه لا يبدل مضمرا من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا، وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد، وأتى بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخير عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني في بيوت (متعلق بيو قد، وقال الحوفي: متعلق بمحذوف وقع صفة لمشكاة، وقيل هو صفة لمصباح، وقيل صفة لزجاجة، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد الممثل به للمبالغة فيه، والتنوين في الموصوف للنوعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت. وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يليق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولولم تمسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء عليم) كلام متعلق بالممثل قطعاً وسيطه بين أجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصوداً بالذات ومثل هذا لما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز. وتعقبه الخفاجي بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندي أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولولم تمسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك، ومنعوا تعلقه بيزكر لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة. ومجاهد وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي، الكعبة بناها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتميز بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا *

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك. وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أي بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت علي وفاطمة رضي الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها» وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه *

وقال أبو حيان: الظاهر أنها مطلقة تصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعالية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة - أعنى المساجد - ثم يستعار اسمها لذلك. وتعقب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تكتفي بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالأذن الأمر وبالرفع التعظيم أي أمر سبحانه بتعظيم قدرها، وروى هذا عن الحسن والضحاك ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها يخاف منها التلويث ولذا قالوا : ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازاً عن تلويث المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتجنيبهم عن المساجد مطلقاً *

أخرج ابن ماجه عن واثله بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم وبيعتكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسلسيؤكم واتخذوا على أبوابهم المطاهر وجروها في الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الأشعار ، فقد أخرج الطبراني . وابن السني . وابن منده عن ثوبان قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من رأيتموه ينشد شعراً في المسجد فقولوا فض . الله تعالى فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا : لا وجدتها ثلاث مرات » الحديث . وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذموم كهجو المسلم . وصفة الخمر . وذكر النساء . والمردان . وغير ذلك مما هو مذموم شرعاً ، وأما إذا كان مشتملاً على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملاً على حكمة أو باعثاً على مكارم الاخلاق والزهد ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بإنشاده فيها ، ومنع القاء القملة فيه بعد قتلها وهو مكروه تنزيهاً على ما صرح به بعض المتأخرين ، ويندب أن لا تلقى حية في المسجد ، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليصرها في ثوبه حتى يخرجها » ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بحرمة ذلك ، وفي الاشياء وأما الفصد في المسجد في إناء فلم أره ، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغلظ ، ومنع القاء البصاق فيها *

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لأنه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي « أن النبي ﷺ رأى في قبلة المسجد نخامة فقام إليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلق فطبخ مكانها » فقال الشعبي : هو سنة ، وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطر إليه ذفنها ، وفي حديث أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس مرفوعاً « التفل في المسجد خطيئة وكفارته أن يواريه » وروى الطبراني في الاوسط عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً نحوه ، ومنع الوطء فيها وفوقها كالتخلي وصرحوا بحرمة ذلك ، ومنع دخول من أكل ذرائع كريهة فيها كالثوم والبصل والكرات وآكل الفجل إذا تجشأ كذلك ، وقد كان الرجل في زمان النبي ﷺ إذا وجد منه ريح الثوم يؤخذ بيده ويخرج إلى البقيع ، والظاهر أن الابخر أو من به صنان مستحكم حكمه حكم آكل الثوم والبصل ، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريهة كثياب الزياتين والديباغين ، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس ، ومنع النوم والاكل فيها لغير معتكف ، ومنع الجلوس فيها للمصيبة أو للحدث بكلام الدنيا ، ومنع اتخاذها طريقاً وهو مكروه أو حرام ، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أشراط الساعة ، وفي القنية معتاد ذلك يأثم ويفسق ، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور ، ومن تعظيمها رشها وقمها ، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن زيد

ابن أسلم قال : كان المسجد يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة ، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولأهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئاً من ريع الوقف لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصياني وأهل البطالة ولعبهم ورفع أصواتهم وامتهانهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصلين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضاً تقديم الرجل اليمنى عند دخولها واليسرى عند الخروج منها ، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال : « اعطوا المساجد حقها قيل : وما حقها ؟ قال : ركعتان قبل أن تجلس » ومن ذلك أيضاً بناؤها رفيعة عالية لا كساتر البيوت لكن لا ينبغي تزيينها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعاً أنها لا تبنى بالتصوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفيعة كما في قوله تعالى : (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بنائها كذلك داخل في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها .

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع إليها مجاز ، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى ، وقيل : ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها ، ولا يخفى ما فيه ، وفي التعبير عن الأمر بالأذن تلويح بأن اللاتقبححال المأمور أن يكون متوجهاً إلى المأمور به قبل الأمر به ناوياً لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه ، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى ، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد به توحيد عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضاً المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فإن ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافاً لمن توهمه ، والتسبيح التنزيه والتقديس يستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : (سبح اسم ربك الأعلى) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتغالها عليه وروى هذا عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة ، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه (بالغدو والآصال) والغدو جمع غداة كفتى وفتاة أو مصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن إمامنا قرأ (والآصال) مصدر أرى الدخول في وقت الأصيل ، و (الآصال) كما قال الجوهرى جمع أصيل كشرى وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كعنق وأعناق والآصل كالأصيل العشى وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وأفرادهما بالذكر لشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشتغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرج ابن أبي شيبة . والبيهقي في شعب الإيمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يغوص عليها الاغوص وتلا الآية حتى بلغ الاصل »
 وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل
 وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للمفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتعاق (في بيوت) به أو (بالغدو) والاولية
 للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقى دون الاخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل
 والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعى اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو
 خبر مبتدأ محذوف على ما فى البحر أى يسبح له أو المسبح له رجال . والجملة استئناف يبانى وقع جوابا لسؤال
 نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط بما تطيح الطوائح

وهو قياسى عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد . تقدير ضربها أو ضاربها زيد .
 وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للمفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جوازه ابن
 هشام فى الباب الخامس من المغنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيرة . وابن وثاب (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التذكير
 كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للمفعول وهو قوله تعالى (بالغدو
 والآصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازى بحمل الاوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن
 يكون الاسناد إلى ضمير التسيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هى أى التسيحة كما قالوا فى قوله تعالى : (ليجزى
 قوما) على قراءة من بنى (يجزى) للمفعول أى ليجزى هو أى الجزاء . قال فى إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من
 التوجيه الاول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام
 كون الوحدة جنسية . وأياما كان فرغ (رجال) على هذه القراءة على الفاعلية أو الخبرية كما سمعت آنفاً . والتنوين
 فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلْهِيمُ تِجَارَةً ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من
 الفخامة مفيدة لكامل تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنىهم كأننا ما كان . وتخصيص
 الرجال بالذكر لأنهم الاحقاء بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقى عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ
 « خير مساجد الفساء قعر بيوتهن ، وتخصيص التجارة التى هى المعاوضة مطلقاً بذلك لكونها أقوى الصوارف
 عندهم وأشهرها أى لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا يَبِيعُ ﴾ أى ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان
 فى غاية الربح . وافراده بالذكر مع اندراجهم تحت التجارة للايذان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن
 ناجز وربح ماعده متوقع فى ثانى الحال عند البيع فلم يلزم من نفي إلهاء ماعده نفي إلهائه ولذلك كرر كلمة
 (لا) لتذكير النفى وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الربحية وبالبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعدما
 من باب التعميم بعد التخصيص للمبالغة ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها
 ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه
 يقال : تجر فى كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله
 (٢- ٢٣- ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً نحوه ، وفي ذلك أيضاً ما يقتضى أنهم كانوا تجاراً وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لا تلهيه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .
أخرج الطبرانى . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تسكن تجارتهم ولا بيعهم بلهيمهم عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفى راجع للقيد والمقيد كما فى قوله :
• على لاحب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا بيع فيلهيمهم فان الآية نزلت فيمن فرغ عن الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لنزولها فيمن فرغ عن الدنيا سنداً قوياً أو ضعيفاً ولا يكتفى فى هذا الباب بمجرد الاحتمال (عَنْ ذَكَرَ اللَّهُ) بالتسبيح والتحميد ونحوهما (وَإِقَامَ الصَّلَاةِ) أى إقامتها المواقيتها من غير تأخير . والأصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى سا كنان فحذفت ف قيل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو الفاء ثم حذف لاجتماع ألفين . وأورد عليه أنه لا داعى إلى قلبها ألفاً مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التاء فيقال : إقامة أو الاضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخليط أجدوا البين وانجردوا وأخلفوك عدا الأمر الذى وعدوا

فانه أراد عدة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما فى البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر أراد نواحى الأمر وجوانبه . ومذهب سيدييه جواز الحذف من غير تعويض التاء أو الاضافة (وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ) المال الذى فرض إخراجه للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر إضافة الإيتاء إليها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل ههنا وإن لم يكن مما يفعل فى البيوت لكونه قرينة لا تفارق إقامة الصلاة فى عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع فى المساجد . وكذا قوله تعالى : (يَخَافُونَ) إلى آخره فانه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول (لا تلهيهم) أو استئناف مسوق للتعليل . وأيا ما كان فليس خوفهم مقصوراً على كونهم فى المساجد •

وقوله تعالى : (يَوْمًا) مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفاً لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفاً ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلاً إذ المراد أنهم يخافون فى الدنيا يوماً (تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) لأنهم يخافون شيئاً فى ذلك اليوم الموصوف بأنه تتقلب فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والابصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول والفرع كما فى قوله تعالى : (وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب ما لم تكن تفقه وتبصر الأبصار ما لم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى وتنظر الأبصار يمينا تارة وشمالاً أخرى لما أن أغاب أهل الجمع لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد قلب فيه القلوب والأبصار على جمر جهنم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تقلب) باسكان التاء الثانية .

وقوله سبحانه ﴿ لِيَجْزِيَهمُ اللَّهُ ﴾ متعلق على ما استظهره أبو حيان بيسبغ وجوز أبو البقاء أن يتعاقب بلا تلميحهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محوج الى تاويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم أولى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإيتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزئهم الله تعالى ﴿ أَحْسَنَ مَا عَمَلُوا ﴾ واللام على سائر الأوجه للتعليل وقال أبو البقاء : يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتى فى قوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهمين ليجزئهم الله وهو كما ترى ، والجزاء المقابلة والمكافأة على ما يحمد ويتعدى إلى الشخص المجزى به قال تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) وإلى ما فعله ابتداء بعلى تقول جزئته على فعله وقد يتعدى إليه بالباء فيقال جزئته بفعله وإلى ما وقع فى مقابله بنفسه وبالباء ، قال الراغب : يقال جزئته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع فى المقابلة فيكون الجزاء قد تعدى إليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزئهم أحسن جزاء عملهم أو الذى عملوه حسبا وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها الى سبعمائة ضعف ليكون الأحسن من جنس الجزاء . وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل المجزى عليه أو به الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزئهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأول بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فانه كثير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل «أحسن» أى جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به ﴿ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ أى يتفضل عليهم بأشياء لم توعدهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كميتها بل إنما وعدت بطريق الإجمال فى مثل قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله ﷺ حكاية عنه عز وجل « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التى من جملتها قوله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٣٨ ﴾ فانه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بانه تعالى يعطيهم غير أجرية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجميلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضع موضع ضميرهم للتنبيه بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحكية كما أنها المنطوق لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللايدان بانهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبما يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فان جميعها من آثار تلك الهداية ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق إليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا وما آلا كما وصف والذين كفروا ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَاب ﴾ أى أعمالهم التى هى من أبواب البر كصلة الآر حام وفك العناة

وسقاية الحاج وعمارة البيت واغاثة الملهوفين وقرى الاضياف ونحو ذلك على ما قيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الايمان كالحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها ما يشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك، والسراب بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الفراء للصوق فى الأرض، وقيل هو ما تفرق من الهواء فى الهجير فى فيافي الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففتنا الحرب كانت عهودكم كطمع سراب فى الفلا متألق

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار (بقية) متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقية وهى الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هى جمع قاع كجيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسلم بن محارب (بقيعات) بناء طويلاً على أنه جمع قيمة كديمات وقيمت فى ديمة وقيمة، وعنه أيضاً أنه قرأ (بقيعاة) بناء مدورة ويقف عليهم بالهاء فيحتمل أن يكون جمع قيمة ووقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا: البناء والاخواء، ويحتمل كما قال صاحب اللوامح أن يكون مفرداً وأصله قيمة كافي قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الآلاف (يَحْسَبُهُ الظَّامَانُ مَاءً) صفة أخرى لسراب هـ وجوز أن يكون هو الصفة وبقية ظرفاً لما يتعلق به الكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بان الظن أن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الاصبغ ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لكل من يراه كائناً من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فى وجه الشبه الذى هو المطلع المطمع والمقطع المؤيس هـ

وقرأ بشيبة. وأبو جعفر. ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الميم ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ﴾ أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه ﴿لَمْ يَجِدْهُ﴾ أى لم يجد ما حسبه ماء وعلق رجاءه به ﴿شَيْئًا﴾ أصلاً لا محققاً ولا مظهرناً كان يراه من قبل فضلا عن وجه أنه ماء، ونصب (شيئاً) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوباً على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيداً كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كما ترى ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسباً إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه ﴿فَرَفِيقُهُ حَسَابُهُ﴾ أى أعطاه وأفيا كاملاً حساب عمله وجزاءه أو أتم حسابه بعرض الكتبة ما قدمه ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ لا يشغله حساب عن حساب هـ وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئاً)، وقوله

تعالى : (ووجد) النخ بيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقنوط فقط كما هو شأن الظمآن ، ويظهر أنه يعتريهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلاً فليست الجملة معطوفة على (لم يجدوا شيئاً) بل على ما يفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثراً كما في قوله تعالى : (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كسراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً حكم بأنها بحيث يحسبونها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئاً كأنه قيل : حتى إذا جاء الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبونها نافعة لهم في الآخرة لم يجدوها شيئاً ووجدوا الله أي حكمه وقضاه عند المحيى ، وقيل : عند العمل فوقهم أي أعطاهم وأفيا حسابهم أي حساب أعمالهم المذكورة وجزأها فان اعتقادهم لنفعها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطعاً ، وإفراد الضميرين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظمآن الواقع في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم ، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر .

وأياً ما كان فالمراد بالظمآن مطلق الظمآن ، وقيل المراد به الكافر ، وإليه ذهب الزهري قال : شبه سبحانه ما يعمل به من لا يعتقد الإيمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجده ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسقونه الحميم والغساقو كأنه مأخوذ بما أخرجه عبد ابن حميد . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طريق السدي في غرائبهم عن أصحاب رسول الله ﷺ قال : « ان الكفار يبعثون يوم القيامة ورداً عطاشاً فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطلقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيرفيهم حسابهم والله سريع الحساب » ، واستطيب ذلك العلامة الطبري حيث قال : إنما قيد المشبه به برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) النخ لأنه من تنمة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أباح لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أغرق . وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظمآن على الكافر تشبيه الشيء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيل أو مقيد لا مفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات في الطرفين تشبيه الشيء بنفسه كاتحاد الفاعل في - أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى - ، وبالجملة هو أحسن مما في الارشاد كما لا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد .

والآية على ما روى عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والتمس الدين في الجاهلية ثم كفر في الاسلام ولا يأتى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أولياً ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل في بدر فإن كثيراً من الآيات نزل بسبب الأموات وليس في ذلك محذور أصلاً ، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزي الاسلام فان اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب ببقية . (أو كظلمات) عطف على (كسراب) ، وكلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة ، وجوز الاطلاق باعتبار وقتين فانها كالسراب في الآخرة من حيث عدم نفعها وكالظلمات في الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق ، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) فانه ظاهر في الهداية والتوفيق المخصوص بها ،
والأول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق
بها من قوله سبحانه (ليجزئهم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تتميما لها *

وجور أن يعكس ذلك فيكون المراد من الأول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني
تشبيهها بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقيا مناسبا للترتيب الوقوعي
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتنويع ، وذلك أنه اثر مامثلت أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتماد
ويفتخرون بها في كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التي ليس فيها شائبة خيرية
يغتر بها المغترون بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجاني أن المراد هنا تشبيه كفرهم فقط وهو كما ترى . والظاهر
على التنويع أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل النوعين *

واعترض بانه يأبى ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله في التشبيه لأن أعمالهم الصالحة
وإن سلم أنها لا تنفع مع الكفر لا وخامة في عاقبتها كما يؤذن به قوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بانه ليس فيه
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد أن العقاب بسبب قبائح أعمالهم لئلا يكثر جميعها
ليبان أن بعضها جعل هباء منثورا وبعضها معاقب به ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمساواة أعمالهم الحسنة
أو مطلقا السراب لكونها لا غاية لا منفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق ، واختاره الكرماني .
واعترض بان الرضى كغيره ذكر أنها لا تكون للتخيير إلا في الطالب . وأجيب بانه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب
كثير إلى عدم اختصاصه به كإن مالك . والزمخشري ووقعه في التشبيه كثير ، وأيا ما كان فليس في الكلام
مضاف محذوف . وقال أبو علي الفارسي : فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذى ظلمات ، وذل عليه ما يأتي من
قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده هنا يحتمل أن يكون للأعمال على نمط التشبيه السابق ويقدر أو
كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أو هم كذى ظلمات والكل خلاف الظاهر ، وأمر
الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى *

وقرأ سفيان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو ، ووجه ذلك في البحر بانه جعلها واو عطف تقدمت عليها
الهمزة التي لتقرير التشبيه الخالي عن محض الاستفهام . وقيل هي (أو) التي في قراءة الجمهور وفتحت الواو
للمجاورة كما كسرت الدال لها في قوله تعالى (الحمد لله) على بعض القراءات «فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ» أي عميق كثير
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهي أيضا معطاه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى :
«يَغْشَاهُ» أي يغطي ذلك البحر ويستتره بالكلية «مَوْجٌ» وقدمت الأولى لافرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر
والضمير راجع إليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى «مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ» جملة من مبتدأ وخبر محلها
الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور وما بعده فاعل له لاعتداده على الموصوف . والمراد يغشاه
أمواج ممتدة مترامية متراكبة بعضها على بعض ، وقوله تعالى «مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ» صفة لموج الثاني على أحد الوجهين
المذكورين أي من فوق ذلك الموج سحب ظلامي ستر أضواء النجوم ، وفيه إيماء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هى ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكاثفة متراكمة ، وهذا بيان لكمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه ما بعده .

وأجاز الحوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعقبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالذكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صفة لها يؤذن بها التنوين أى ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف . وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات) . وتعقب بأنه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بأنها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى هى ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بأن تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قبل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لا تأكيد لها . وجملة (بعضها فوق بعض) فى موضع الصفة له . وقرأ البزى (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة كالاضافة فى لجين الماء أولبيان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة .

﴿إِذَا أَخْرَجَ﴾ أى من ابتلى بها ، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة . وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج إليه لأن جملة (إذا أخرج) الخ فى موضع الصفة لظلمات ولا بد لها من رابط ولا يتعين ما أشرنا إليه . وقيل : ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لا يشرب الخمر وهو مؤمن» أى إذا أخرج المخرج فيها ﴿يَدَهُ﴾ وجعلها بمرأى منه قريبة من عينيه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتها . وهى أقرب شئ إليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنبارى زيادة (يكد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال : ما كاد يفعل ولم يكد يفعل فى فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذببحوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النـأى المحبين لم يكـد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكـد بلم يكن أو لم أجـد ، والتحقيق أن الذى يقتضيه لم يكـد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب فى الظن أن يكون ولا يشك فى هذا . وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فمحال أن يوجب نفيه وجرد الفعل لأنه يؤدى إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن ثمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما فى قوله تعالى (فذببحوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت ، وقد ذكر أن لم يكـد فيهما جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت : إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا فى المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان . وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ فى دلائل الاعجاز ، ومنه يعلم تخطئة من زعم أن كاد نفيه الإثبات وإثباته نفي . وفى الحواشى الشهادية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربه

يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل وربما أشعر بأنه وقع بعد اليأس منه كما في آية البقرة ، وإذا وقع في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي فإن قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بأنه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فإنه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي كانت نصب عينيه ، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول: إن مراد من قال: إن نفيها إثبات وإثباتها نفي أن نفيها في الماضي يشمر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفى ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحقيق أنيق وتوفيق دقيق سنج بمحض اللطف والتوفيق انتهى •

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفى كل فعل في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فياليت شعري هل دفع الإيهام ما عير إليه ذو الرمة بيته فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك ، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجمعة في الجانب الذي يلي الرأس أو لا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهواء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب إليه الطبيعيون ، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب الاشرافيين منهم •

واختاره شهاب الدين القليل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس شاهدة ظاهرة جليلة بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملاصدرا أنها بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرته الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله ، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم ملكة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الأجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى ابن سينا ذلك وقال: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها مطلقا ، وأما الشمس فانما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انفصل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفصل عن الضعيف ، فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى ، وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى ، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ . ع) اعتراض تذييلي جىء به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحقيق أن ذلك لعدم هدايته تعالى إياهم لنوره ، وإيراد الموصول للإشارة بما فى حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أى من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره فى الدنيا فما له هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور فى الدنيا فلا نور له فى الآخرة . وقيل : كلا الأمرين فى الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ويرحمه برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عايه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء فى طرفي التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ، ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجى صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التى قد غمرت قلبه والموج الثانى الفكر المعوجة والسحاب شهوته فى الكفر وإعراضه عن الإيمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هو الهوى العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثانى ما يغشاه من شك وشبهة والسحاب ما يغشاه من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولو جعل من باب الإشارة لكان الأمر .

(ومن باب الإشارة) ما قيل إن فى قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إشارة إلى أنه ينبغى للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الإمارة أن يؤدبه بمحضر طائفة من المريدين الذين لا يحتاجون إلى تأديب . ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر : لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع ، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها ، وفى قوله تعالى (الزانى لا ينكح إلا زانية) الخ . وقوله تعالى (الخبيثات للخبيثين) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغى للأخيار معاشرته لاشارة إن الطيور على أشباهها تقع . وفى قوله تعالى (لا تحسبه شرأ لكم بل هو خير لكم) إشارة إلى أنه لا ينبغى لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرأ له فانه خير له موجب لترقيته .

وفى قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل) الخ إشارة إلى أنه ينبغى للشيخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المريدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفيوضاتهم عنهم ، وفى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) إشارة إلى أنه لا ينبغى لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن بافاضة المدد الروحاني على قلبه المشار إليه بالاستئناس فانه قد يكون للولى حال لا يليق للدخول أن يحضره فيه وربما يضره ذلك ، وأطرد بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله تعالى أسرارهم فقال : ينبغى لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالبا للاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولى المزور فى ذلك فان حصل له انشراح صدره ومدد روحاني وفيض باطني فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بادب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح . والشيعية عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم ينادى أحدهم أدخل يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويزعمون أن علامة الاذن حصول رقة القلب ودمع العين وهو أيضا مما لم

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلمها إلا مضحكة للعقلاء، وكون المزور حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزور كما يتأدب معه حيا كما لا يخفى. وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانصه، قال بعضهم: وينبغي أن يقف - يعني الزائر - بالباب وقفة لطيفة كالمستأذن في الدخول على العظماء انتهى *

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى. ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذاك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمرا بغض بصر النفس عن مشتميات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر الهمة عن أن يرى نفسه أهلا لشهود الحق تنزيها له تعالى واجلالا، وأمرًا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والاشارة بأمر النساء بعدم ابداء الزينة إلا لمن استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب. وبقوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صلب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الالهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أي ليحفظ (الذين لا يجدون) شيخا في الحال أرحم قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيخا كاملا أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى (والذين يبتغون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته ان علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعهد ووجب أن يؤتى ببعض المواهب (١) التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى (ولا تذكروا) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تذكره عليه. ولهم في قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصاح أن يكون من هذا الباب، وذكر أن قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) بما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلمية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا يغفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فإنما يثبت في النهايات دون المبادئ كما ثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الاقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) إشارة لماود في حديث « خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل » والله تعالى الموفق لصالح العمل (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

للايذان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والمملوك أدقها وأخفها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والهمزة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر أن إطلاقها عليه حقيقة . وقيل هي حقيقة في الابصار وإطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم ، وأياً ما كان فالمراد لم تعلم بالوحي أو بالمكاشفة أو بالاستدلال إن الله تعالى ينزهه آناً فآناً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيهاً معنوياً تفهمه العقول السليمة جميع من في السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كائنات ما كان فإن كل موجود من الموجودات الممكنة مركباً كان أو بسيطاً فهو من حيث ذاته ووجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال منزه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجميلة وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسبيح الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجمادات شركاء له سبحانه في الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك بما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يغني عن اعتباره أو اعتباره مجاز مثله إسناد التسبيح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة ، وحمل بعضهم التسبيح على معنى مجازي شامل لتسبيح العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضاً من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسبيحهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركون فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطيطهم وتعميرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : جحودي لك تقديس مما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغليب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء مطلقاً فيحمل التسبيح على معنى مجازي يصح نسبته إلى كل مما ذكر وأي مانع من ذلك وهو كما ترى *

واستظهر أبو حيان إبقاء التسبيح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولاً أولى *
 ﴿ وَالطَّيْرُ ﴾ بالرفع عطفاً على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رائع قصد بيان تسبيحها من تلك الجهة لوضوح انبائها عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : ﴿ صَافَات ﴾ أي تسبحه الطير حال كونها صافات أجنحتها فإن إعطائه تعالى للأجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الأجنحة والأذنان الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحريك يمينا وشمالاً ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدى المعيد ، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً وقد صرح بذلك ، ونقل عن الجمهور أن تسبيحها حقيقي وظاهره أنه على نحو تسبيح العقلاء من الثقلين ، وأعل ملزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسبيح الحقيقي بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسبيحها حقيقي مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى ألهم الطير تسبيحاً مخصوصاً يليق بها هو غير التسبيح الحالى الذى هو الدلالة السابقة ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى الملهم أى ويسبح الطير، وتخصيص تسبيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملاً على التسبيح لكن التقييد بالحال على هذا حاله فى الحسن دون حاله على ما سبق *

وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن . وخارجة عن نافع (والطير صفات) برفعهما على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جىء به لبيان كمال عراقة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج فى عموم (من فى السموات والأرض) فى التنزيه ورسوخ قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الأفاعيل فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمج سبحانه فى تضاعيفه الإشارة إلى أن لكل واحد من الأشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية إليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يهيمه بلسان استعداد، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة فى حد ذاته بمنزلة عن استحقاق الوجود ولكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من الكمالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه فى كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم بالمرّة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التى هى الدعاء والابتهاال لتكميل التمثيل، وتقديمها على التسبيح فى الذكر لتقدمها عليه فى الرتبة كذا فى إرشاد العقل السليم، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف إليه الذى ناب عنه تنوين (كل) ما يشمل المذكور المصرح به والمندرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضمير (صلاته وتسبيحه) لكل واحد واليه ذهب الزجاج *

وزعم بعضهم أنه يكون فى (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال فى بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسبيح والصلاة فيطابق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشترق منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه، وجوز أيضاً أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسبيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف إليه غير شامل للجهد وليس بذاك، وجوز أن يكون ضميراً (صلاته وتسبيحه) لله تعالى على أن الإضافة للمفعول، وجوز أن يكون لكل واحد بما فى السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد: يجوز أن لا يكون هناك استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الإدراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح المخصوصين به، ولا بعد فى هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوماً دقيقة لا يكاد يهتدى إليها جهابذة العقلاء وهذا بما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وإن القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبهما فيغير المدخل إلى جحره، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوخ فى الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم واتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقدر فعل رافع للطير

عليه أى ويسبح الطير كما تقدم ولم تجعل معطوفة على (من) مرفوعة برافعها قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازى شامل للتسبيح المقتضى والحالى من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التووين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق، وفيه أن مما اندرج في العموم الجواد ولا ينسب إليه العلم وإن كان معنى مطلق الإدراك والتزم أن له علما وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لا تقين به مما لا يرتضيه كثير من الناس ، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فتذكر • وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير ، وأنت تعلم أنه إذا قبل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تمثيلية ، نعم يفوت حينئذ الإدماج الذى أشير إليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق أن احتمال التفسير بعيد ولا داعى إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (٤١) أى بالذى يفعلونه اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله ، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشيرنا إليه أول الكلام ، وإما عبارة عن الأعم من التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لما مر ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عن السموات والأرض والأحوال العارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أى الله تعالى صلواته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والإسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل •

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرون عن أبى عمرو (تفعلون) بناء الخطاب ، وفيه كما قيل وعيد وتخوين ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للكفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعتراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عن خبر بأنه قد علم صلواته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيدا إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لا لغيره تعالى استقلالاً أو اشتراكاً لأنه سبحانه الخالق لهما ولما فيهما من الذرات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجادا وإعداماً وإبداء وإعادة ، وقوله تعالى : ﴿وَإِلَى اللَّهِ﴾ أى إليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلاً ﴿الْمَصِيرُ﴾ (٤٢) أى رجوع الكل بالفناء والبحث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثرياً باختصاصه به تعالى في المبتدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي المخلوقات لا ينافي الحصر السابق بإفادة أن الانتهاء إليه تعالى لا إلى غيره ويكفى ذلك في الحصر ولعل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة والاشعار بعلية الحكم ، وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزْجِي سَحَابًا﴾ النخ كالتأكيده لما قبله والتنوير له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة ، وقيل : سوق الثقل برفق وغلب على ما ذكر بعض الأجلة في سوق شيء يسير أو غير معتد به ، ومنه البضاعة المزجاة أى المسوقة شيئاً بعد شيء على قلة وضعف ، وقيل : أى التى تزجى أى تدفع للرغبة عنها ، وفى التعبير يبرز على ما ذكر إيماء إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى بما لا يعتد به ، وهو اسم جنس جمعى واحده سحابة ، والمعنى كما فى البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالعلماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لاتضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به فى قوله : بين الدخول فحول ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعى على ما سمعت *

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يُجْعَلُهُ رُكَّامًا ﴾ أى متراكما بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أى المطر شديدا كان أو ضعيفا إثر تراكمه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى بجيله عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه فى معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ ﴾ أى من فتوقه ومخارجة التى حدثت بالتراكم والانحصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كجباب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ العنبرى عن أبى عمرو . والزعفرانى من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة فى موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفى تعقيب الجعل المذكور برؤيته خارجا لا بخروجه من المبالغة فى سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفاق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من السحاب فان كل ما علاك سماء ، وكأن العدول عنه إلى السماء للإيماء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور فى سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيماء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أى من قطع عظام تشبه الجبال فى العظم على التشبيه البليغ كما فى قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذى لا تساعد اللغة كما فى الدرر والغرر الرضوية قول الاصبهانى : إن الجبال ما جبله الله تعالى أى خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أى فى السماء ، والجار والمجرور فى موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرْدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى بردا لأنه يبرد وجه الأرض أى يقشره من بردت الشئ بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعية ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش والأوليان لا ابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثانى بدل من الأول بدل اشتمال أو بعض أى ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو بردا * وزعم الحوفى أن من الثانية للتبعية كالثالثة مع قوله بالبداية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعية واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش أيضا والثالثة للبيان أى ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالا كائنة فيها التى هى برد فالمنزل برد ، وعن الاخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين فى محل نصب أما الأول فعلى المفعولية لينزل وأما الثانى فعلى البدلية منه أى ينزل من السماء جبالا بردا وما آله ينزل من السماء بردا .

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور باولاهما فى موضع نصب على المفعولية والمجرور بثانيتها فى موضع رفع إما على أنه مبتدأ و(فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أى ينزل من السماء جبالا فى تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعنى الجبال وضمير راجع إليها أيضا . والمراد بالجبال على غيره أقول الكثرة مجازا وقد جاء استعمالها فيها كذلك فى قول ابن مقبل :

إذا مت عن ذكر القوافي فلن ترى لها شاعرا منى أطب وأشعرا
وأكثر بيتا شاعر ضربت له بطون جبال الشعر حتى تيسرا
ويقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد، والكلي وأكثر المفسرين أن المراد بالسما المظلة
وبالجبال حقيقة قالوا: إن الله تعالى خلق في السماء جبالا من برد كما خلق في الأرض جبالا من حجر وليس
في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى
السماء واليابس وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء ممتزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا
وثقله بالنسبة إلى الدخان لرطوبته ويبس الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكرن واصلا إليه الحرارة الكائنة
من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعدة عن المتسخن بحرارة النار فيبقى في الطبقة الباردة من الهواء
فيبرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكز منه سحاب فيقطر مطرا إما كاه أو بعضه ويتفرق بعضه لبقائه على
صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فإن طالت مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وإن اشتد
البرد عليها صارت بردا أو نزلت ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون
من ذلك البرد القوى فإن صادف ريحا اشتد البرد لازالت البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار
الثلج وسخن وجه الأرض، وذكرنا أنه كلما طالت المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان
البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عند ما يصيبه سخونة من
خارجه فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقوى على
الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابة فيكون منه الطل
وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لا فراط البرد فينعقد سحابة ويمطر
بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيتته سبحانه المبنية على الحكم والمصالح والأسباب
التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صح أن
يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار إليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل
الآية على ما يوافق المشهورة لا يخل بجزالتها بل هي عليه أجزل وعن شكوك العوام أبعد لاسيما أهل الجبال
الذين قد يمتطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس (فيصيب به) أي بما ينزل من البرد
(من يشاء) أي يصيبه فيناله ما يناله من ضرر في ماله ونفسه (ويصرفه عن من يشاء) أن يصرفه عنه فينجو
من غائلته، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر •

وفي البحر يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك
ويصرف ذلك والمطر أغلب في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بعد ومنع ظاهر
(يَكَادُ سَنَا بَرْقُهُ) أي ضربه برق السحاب الموصوف بماسر من الأجزاء والتأليف وغيرهما، وإضافة البرق إليه
قبل الإخبار بوجوده فيه للإيدان بظهور أمره واستغنائه على التصريح به وعلى ما سمعت عن أبي بجيلة لا يحتاج
إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشيء، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره
وقرأ طلحة بن مصرف (سنا) بمدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقادير

من البرق كالغرفة . واللقمة ، وعنه أيضا أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسناء مدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرئ (يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣) أى يخطفها من فرط الاضاءة وسرعة ورودها ، وفي إطلاق الأبصار مزيد تهويل لأمره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد .

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الاخفش . وأبو حاتم إلى تخطئه في هذه القراءة قالا : لأن الباء تعاقب الهمزة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعدية ، وقد أخطأ في ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبى وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم ينفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضا كذلك شيبة وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الأبصار وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلثمت فاما قابضا بقرونها شرب النزيه ببرد ماء الحشرج
والمفعول محذوف أى يذهب النور من الأبصار ، وأجاز الحريري كأنقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعدية ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ باتيان أحدهما بعد الآخر أو بنقص أحدهما وزيادة الآخر أو بتغيير أحوالهما بالحر والبرد وغيرهما مما يقع فيهما من الأمور التى من جملتها ما ذكر من ازجاء السحاب وما ترتب عليه ، وكأن الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ما تقدم من الأزجاء وما بعده ، وقيل هى معطوفة على ما تقدم داخله فى حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما فصل آنفا ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه للايذان بعلو رتبته وبعد منزلته ﴿اعبرة﴾ لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحدته وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ شئته وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التمانع وإلا ففيه خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فانها واضحة ﴿لَأُولَى الْأَبْصَارِ ٤٤﴾ أى لكل من له بصيرة يراجعها ويعملها فالأبصار هنا جمع بصر بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق . وقيل : هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايذان بوضوح الدلالة .

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهاب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالا يطاء ، واشتهر أنه ليس فى القرآن جناس تام غير ما فى قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطى فى الاتقان ناشئ عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى موضعاً آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار اليه البيضاوى وغيره (١) ولعل من اختار

المتبادر راعى أن حسن تلك الإشارة فوق حسن التجنيس فتأمل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا فى ذلك الطير والسمك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

يدخلون في عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت، والتاء فيها للنقل إلى الاسمية للتأنيث ، وقيل دابة واحد دباب كخائنة وخائن •

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . والاعمش (خاق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الاجزاء الترابية به إلى غير ذلك أوماء مخصوص هو النطفة فالتنكير على الاول للافراد النوعي ، وعلى الثاني للافراد الشخصي • وجوز أن يكون عليهم ما لذلك، وكلية (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شيء) لأن من الدواب ما يتولد لاعن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الاول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنس من لم يخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعيسى عليهم السلام فإن الاول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يخلق بالتوالد بقريئة من ماء أي نطفة وفيه بحث ، وقيل ما من شيء دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ما خلق الله تعالى جوهرة فنظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها الخلق ، وأياما كان من متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بانه تعالى خلق كل دابة كائنة أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره • والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام، وتنكير الماء هنا وتعريفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) لأن القصد هنا إلى معنى الافراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شيء حي (فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ) كالحيات والسماك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجازا للمبالغة في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كشبه المشي وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاكاة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ) كالانس والطير (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) كالنعم والوحش •

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشي على أكثر من أربع كالعناكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الإشارة إليها بقوله سبحانه (يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ) أي بما ذكر وبما لم يذكر بسيطا كان أو مركبا على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطبائع والقوى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتماد ماله أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفي مصحف أبي ومنهم من يمشي على أكثر وهو ظاهر في خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكير الضمير في (منهم) لتغليب العقلاء ، وبني على تغليبهم في الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض العبارات يشعر باعتبار التغليب في (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب في (من) الأولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الأصناف حسبها رتب لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازا كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والايدان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار في قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥ ﴾ أى يفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضا مع تأكيد استقلال الاستئناف التعليلي ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ أى لكل ما يليق بعبادته من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات في أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات ومثلا من الذي خلوا) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر (اليكم) هناك وعدم ذكره هنا *

﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته بتوفيقه للنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها ﴿ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٤٦ ﴾ موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنة ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ ﴾ شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذي سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر . وغيره عن قتادة أنها نزلت في المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت في بشر المنافق دعاه يهودى في خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام وقال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهب إليه قال له اليهودى : قضى لى النبي ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكذلك ؟ فقال : نعم فقال : مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أقضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما * وقال الضحاك : نزلت في المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة في أرض فتقاسما فوقع لعل ما لا يصيبه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بغنى أرضك فباعها إياه وتقابضا فقبل للمغيرة : أخذت سبخة لا ينالها الماء فقال لعل كرم الله تعالى وجهه : اقض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فإن الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعاه إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فإست آتية فانه يبغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدهونه ويشايعونه في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مع ذلك ﴿ وَأَطَعْنَا ﴾ أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى ﴿ ثُمَّ يَتَوَلَّى ﴾ أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ﴿ فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما في ذلك من معنى البعد للايدان بكونه أمرا معتدا به واجب المراعاة ﴿ وَمَا أَوْلَاكَ ﴾ إشارة إلى القائلين (آمنا) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للايذان ببعد منازلهم في الكفر والفساد أي وما أولئك الذين يدعون الايمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ ٧٧﴾ أي المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أي ليسوا بالمؤمنين المعهودين بالاخلاص والثبات عليه ، ونفى الايمان بهذا المعنى عنهم مقتضى لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة اليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون ، وضمير (يقولون) للمؤمنين مطلقاً ، والحكم على أولئك الفريق بنفى الايمان لظهور أماره التكذيب الذي هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسماً قرره الطيبي للاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون في زمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المميز ، وعلى الأول حسماً قرره أيضاً للتراخي في الرتبة إيذاناً بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك •

وفي الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده كلاً استدراك وفيه دلالة على ترغل المتولين في الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين ففائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار إظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل : يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاده فلا يكون في دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمنافقين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقاً على الوجهين فتأمل •

﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ أي وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائداً إلى ما يفهم من الكلام أي المدعوا إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصلاة والسلام والايذان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه في الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا: إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما في نحو قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمدطوف عليه وإنهما بمنزلة شئ واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أي وإذا دعى المنافقون أو المؤمنون مطلقاً ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرَضُونَ ٧٨﴾ أي فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكمة إليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعليهم بأنه ^{صلى الله عليه وسلم} لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولى ومبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما في الجملة الاسمية الواقعة جزاء من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر: إذهب معي إلى فلان ليحكم بيننا لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا اشتبه عليهم الأمر ، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفي ذلك زيادة في المبالغة في ذمهم وفيه بحث •

﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ أي لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر ﴿يَأْتُوا إِلَيْهِ﴾ أي إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْنَعِينَ ٤٩﴾ منقادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يكملهم، والظاهر تعلق إلى بياتوا، وجوز تعلقها بمذنعين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المعمول للاختصاص أو للفاصلة أولهما، وعبر بإذا فيما مر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ تريد لسبب الاعراض المذكور فمدار الاستفهام ما يفهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكاة إليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا في أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيقتها أم سببه أنهم يخافون أن يحيف ويحور الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا نظير قولك فيه مرض أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الحبيب مثلاً فان كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضاً أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشي ظاهر جداً وهو كثير في المحاورات إلا أن الاستفهام في الآية إنكارى وهو لانكار السببية، وقوله تعالى:

﴿بَلْ أَوَّلَتْكُمْ الظَّالِمُونَ ٥٠﴾ تعيين للسبب بعد إبطال سببية جميع ما تقدم فقيه تأكيده لما يفيد الاستفهام كأنه قيل: ليس شيء مما ذكر سبباً لذلك الاعراض، أما الأولان فلائنه لو كان شيء منهما سبباً له لأعرضوا عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا إليه عليه الصلاة والسلام مذنعين لحكمه لتحقيق نفاقهم وارتبابهم حينئذ أيضاً، وأما الثالث فلا تنفائه رأساً حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلاً لمعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرامهم مع الانقياد إلى المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فنمط النفي المستفاد من الاستفهام الإنكارى والاضراب الإبطالى فى الأولين هو وصف سببيتهم للاعراض فقط مع تحققهما فى نفسهما، وفى الثالث هو الأصل والوصف جميعاً، وإذا خص الارتباب بماله جهة مصححة لعروضه لهم فى الجملة بما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزال ثقتهم وبقينهم به عليه الصلاة والسلام كان نمط النفي فى الثانى كما فى الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزمخشري. والبيضاوى حيث جعل ما تقدم تقسيماً لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ما كانوا عليه وأدخل فى الإنكار من حيث أنه يناقض تسرعهم إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثانى جعله إضراباً عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلل فيهم أو فى الحاكم، والثانى إما أن يكون محققاً أو متوقفاً وفسر الارتباب بروية مثل تهمة تزيل ببقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثانى فلأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خلل عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف.

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم

فانهم هم الكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الإشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام ما يدل على أن أم منقطعة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها ارباب فكانوا يخافون الخيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعتراض بانه لا يجب التسبب إلا أن يدعى في هذه المادة خصوصاً ، وصرح أبو حيان بانها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقرروا بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله :

أست من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله : أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح ولا يخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لا يضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولاً ، وتقديم (عليهم) على الرسول لتأكيد أن حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى ، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بادن تأمل هـ

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ جار على عادته تعالى في اتباع ذكر الحق المبطل والتنبيه على ما ينبغى بعد إنكاره لما لا ينبغى ، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافى حيزها في تأويل مصدر اسمها ، ونص سيديويه في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية *

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبي اسحق : والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشري : والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ما هو أوغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أول به أن يقولوا لأنه لا سبيل عليه للتكثير بخلاف (قول المؤمنين) فانه يحتملهما إذا اختزلت عنه الاضافة ، وقيل في وجهه عرفيته أنه لا يوصف كالضمير ، ولا يخفى أنه لا دخل له في الاعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافاً في كل موضع ألا ترى أنهم قالوا في قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء *

وذكر أن جواز تنكيره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعاً بقيام رجل وهو نكرة بلاريب . وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقعد معنى وأوفى لمقتضى المقام لما أن مصب الفائدة وموقع البيان في الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ما هو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالاً على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولاريب في أن ذلك هنا في أن مع مافى حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ما تفيدده الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهولة الحصول خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة مجملة وتعمل عنواناً للوضع فالمعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أى خصوصية هذا القول المحكى عنهم لا قولاً آخر أصلاً ، وأما النصب فالمعنى عليه إنما كان قولاً للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جعل أخص النسبتين وأبعدهما

وقوعا وحضوراً في الأذهان وأحقهما بالبيان مفروغا عنها عنوانا للوضوح وإبراز ما هو بخلافها في معرض
 القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى ، وبحث فيه بعضهم بأن مساق الآية يقتضي أن يكون قول المؤمنين سمعنا
 وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أتم وجه ناسب أن يمدح هذا ، ولا شك أن
 الأنسب في مدحه الإخبار عنه لا الإخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان و(قول
 المؤمنين) خبرها وفي ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لائق بهم ومن شأنهم على أن
 الأهم بالافادة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر
 أتم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين ما مناب الله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يخلو
 عن دغرة ، والظاهر أن المراد من (أطعنا) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا
 أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا ، وقيل المعنى قبلنا قولكم وانقذنا له وأجبنا إلى حكم
 الله تعالى ورسوله ﷺ ، وعن ابن عباس . ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره ، وقيل
 المراد من الطاعة الثبوت أو الإخلاص لتغاير مامر وهو كما ترى *

وقرأ الجحدري . وخالد بن الياس (ليحكم) بالبناء للفعول مجاوبا لدعوا ، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما
 مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم ، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) •
 ﴿ وَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم ، وما فيه من معنى البعد للإيدان
 بعلورتبتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (٥) أي
 هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور •

﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جيء به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب
 من عداهم في الانتظام في سلكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كأننا من كان فيما أمر به من الأحكام
 اللازمة والمتعدية ، وعن ابن عباس أنه قال : ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللف
 والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشَ اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنوبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾

الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والالتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ (٥٢) بالنعيم المقيم لا من عداهم •
 وقرأ أبو جعفر . وقالون عن نافع . ويعقوب (ويتقه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع .
 وقرأ أبو عمرو . وحمزة في رواية العجلي . وخلاد . وأبو بكر في رواية حماد . ويحي بكسر القاف وسكون
 الهاء . وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث
 يتولد ياء ، ووجه ذلك أبو على بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحركا أن تشبع حركتها كما في
 يؤته ويؤده ، ووجه عدم الاشباع ان ما قبل الضمير ساكن تقديرا ولا اشباع بحركته فيما إذا سكن ما قبله كفيه
 ومنه ، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم ، وقيل : هي هاء الضمير لكن أجريت بحرى
 هاء السكت فسكنت وكثيرا ما يجرى الوصل بحرى الوقف ، وقد حكى عن سيبويه أنه سمع من يقول : هذه
 أمة الله في الوصل والوقف ، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقه) حكم كتف لكونه على وزنه فخفف بسكون

وسقطه لجعله كلمة واحدة كما خفف يلدا في قوله * وذى ولد لم يلده أبوان * وعن ابن الأنباري انه اغتة لبعض العرب في كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيدا يستقون الحرف للجزم ثم يسكنون ما قبل ، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـاد

وقوله : قالت سليمان اشترلنا سويقا وهات خبز البر أو دقيقا

والهاء إما للسكت وحركت لالتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حينئذ كما في منه لكن السكون لعروضه لم يعتد به ولئلا ينتقل من كسر اضم تقديرأ ، وضعف الاول لتحريك هاء السكت وإثباتها في الوصل كذا قيل فلا تغفل ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المنافقين مؤكداً بالآيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهي آيمان تقسم على متهمين بقتل حسبما بين في كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ نصب على أنه مصدر مؤكداً لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله في موضع الحال أو هو نصب على الحال أي حلفوا به تعالى يجهدون أيمانهم جهداً أو جاهدين أيمانهم ، ومعنى جهد اليمين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم : جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقاتها ، والمراد أقسموا بالغين أقصى مراتب اليمين في الشدة والوكادة ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لا أقسموا أي أقسموا أقسام اجتهاد في اليمين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد في اليمين .

والظاهر هنا أنهم غلظوا الايمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لَنْ أَمْرْتَهُمْ﴾ أي بالخروج كما يدل عليه قوله تعالى ﴿لَيُخْرِجَنَّ﴾ والمراد بهذا الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل * وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما يدل على أن المراد الخروج من الأموال * وأياً ما كان فالجملة جواب لا أقسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهي حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا إلا أنه أريد حكاية الحال الماضية فعبر بذلك . وتعقب بأن الاعتبار زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قُلْ﴾ أي ردا عليهم وزجرا لهم عن التفوه بتلك الايمان وإظهارا لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لَا تُقْسِمُوا﴾ على ما ينبي عنه كلامكم من الطاعة ﴿طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهي كأنه قيل لا تقسموا على ما تدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير واطاة من القلب لا يجهلها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لا يشك فيها كطاعة الخالص من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أي طاعة معروفة متوسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أي لتكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لا يساعده المقام والآخر بأن فيه حذف الفعل في غير موضع الحذف *

وقال البقاعي : لا تقدير في الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالذكر أنها أريد بها

الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات ، ولم تعرف لئلا يتوهم أن تعريفها للعهد ، والجملة تعليل للنهي أى لا تقسموا فان الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لا تخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد فى إخفاء الطاعة لا بد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شمائله ، وكذا المعصية فلا فائدة فى إظهار ما يخالف الواقع ، وفى الأحاديث ما يشهد لما ذكر ، فقد روى الطبرانى عن جندب « ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداها » وروى الحاكم وقال : صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو أن أحدكم يعمل فى صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لانسان كائنا من كان » وهذا المعنى على ما قيل حسن لكنه خلاف الظاهر .

وقرأ زيد بن علي . واليزيدى (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية ، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما فى قوله تعالى : (أنبتكم من الأرض نباتا) ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التى من جملة ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالآيمان الفاجرة وما تضمرونه من الكفر والنفاق والعزيمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التى منها نفاقهم ، وفى الإرشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدار شهرة أمرها فيما بين المؤمنين إخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرار كال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهى بطريق الرد والتبكي ، وفى الثانى أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفى تكرار فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطلاقها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبيه على أنها ليست من الطاعة فى شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ خطاب للمنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ما سمعت وارد من قبله عز وجل غير داخل فى حيز (قل) على ما اختاره صاحب التقریب وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة فى إيجاب الامثال به والحمل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير الكلام المسوق لمعنى من المعانى وصرفه عن سننه المسلك ينبئ عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للبأمر به اليهم ، وعدم التصريح للايدان بغاية مسارعة ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أى إن تتولوا عن الطاعة إثر ما أمركم الرسول ﷺ بها ﴿ فَأَمَّا عَلَيْهِ ﴾ أى على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ مَا حُمِّلَ ﴾ أى ما أمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ ﴾ أى ما أمرتم به من الطاعة ، ولعل التعبير بالتحميل أولا للاشعار بثقل الوحي فى نفسه ، وثانيا للاشعار بثقل الأمر عليهم ، وقيل : لعل التعبير بذلك فى جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية فى عهدتهم بعد كونه قيل : وحيث توليتهم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل ، والتعبير به فى جانبه عليه الصلاة والسلام للبشاشة والفاء واقعة فى جواب الشرط وما بعدها قائم مقام الجواب أو جواب على حد ما فى قوله تعالى : (وما بكم من

نعمة فمن الله) كأنه قيل فإن تتولوا فاعلموا أنما عليه النخ . هذا واختار بعضهم دخول الجملة الشرطية في حيز القول . قال الطيبي : الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا يخاف مضرته فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليك ماحلت وعليهم ماحلوا بمعنى فما يضررونك شيئا وإنما يضررون أنفسهم على الماضي والغيبية في (تولوا) فصرف الكلام إلى المضارع ، والخطاب في تتولوا بحذف إحدى التامين بمعنى فما ضررتوه وإنما ضررتم أنفسكم لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في تبكيتهم ، وجعل ذلك جاريا مجرى الالتفات وجعله غيره التفاتا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقل لهم ثم خوطبوا بأن تتولوا استقلالاً من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى أن حمل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخل تحت القول أدخل في التبكيث *

وفي الأحكام أنه استدل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فإن تولوا) النخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر النذب فإن المندوب مأمور به وليس مهتدا على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفتها بكونه عاصيا وبه يدفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعواهم فتدبر *

(وَإِنْ تُطِيعُوهُ) فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة (تَهْتَدُوا) إلى الحق الذي هو المقصد الأصلي الموصل إلى كل خير المنجى عن كل شر ، ولعل في تقديم الشق الأول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه ، وفي الإرشاد تأخير بيان حكم الطاعة عن بيان حكم التولى لما في تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه مما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) اعتراض تذييلي مقرر لما قبله من أن غائلة التولى وفائدة الطاعة مقصورتان على المخاطبين، وآل أما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو للعهد أى ما على جنس الرسول كائنا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الإيضاح أو الواضح في نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بأن اللازم ، وقد علمتم أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا مزيد عليه وإنما بقى ما عليكم، وقوله تعالى (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه ففي الآية تنويع الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولى ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالا اعتراض بناء على ماسياتى إن شاء الله تعالى من كون (وأقيموا الصلاة) عطفاً على قوله سبحانه: (أطيعوا الله) وفائدته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغي أن يأمرهم بالطاعة كفاحاً ولا يخاف مضرته أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فاني للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استثنافاً جى به لنا كيد

ما يفيد الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضاً فان في العطف المذكور ما يستسمعه إن شاء الله تعالى، ومن بيانية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعنى قوله تعالى ﴿وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع التأخير في قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان، ولهذا كان الأصح عدم الانعزال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث ومدخلية الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير. وقد يقال: إن ذلك لتعجيل مسرة المخاطبين حيث أن الآية سيقنت لذلك، وقيل: الخطاب للمقسمين والكلام تتميم لقوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) بيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقدر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه: (اعلمكم ترحمون) والجار للتبويض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضياً على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المؤلف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلاً على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضاً لأن هؤلاء الأجلة لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء. ولعله لا يضر بالعرض وارتضى أبو السعود تعلق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما أجمل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي ينط بها الاهتداء وأن المراد بالذين آمنوا كل من اتصف بالإيمان بعد الكفر على الإطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين المخلصين أو من يعمهم وغيرهم من الأمة ولا للمنافقين خاصة بل هو لدعاة الكفرة وأن من للتبويض، وقال في نكتة التوسيط: إنه لاظهار إيصاله الإيمان وعراقته في استتباع الآثار والأحكام والأيدان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلان من هناك بيانية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خالص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الإيمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعمتهم الجليلة بكاملها انتهى.

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضاً بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في الدلائل. والضياع في المختارة عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآوتهم الانصار رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبني آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منهم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلاً، ولعله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس. ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ وإطلاق الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغلب في الاستعمال الاطلاق الأول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمعنى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أتم ﴿لَيْسَتْخَلْفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في ممالكهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم، والمراد بالارض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الارض ومغاربها في الصحيح «زويت لى الارض فاربت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أهتى ما زوى لى منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد الثاني محذوف دل عليه الجواب أى وعد الله الذين آمنوا استخلفهم وأقسم ليستخلفنهم، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقيق انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزل منزلة المفعول فلا حذف.

وما فى قوله تعالى ﴿كَأَاسْتَخْلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى ليستخلفنهم استخلفا كأننا كاستخلفه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل فى الشام بعد إهلاك الجبابرة وكذا فى مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا اليها أو هم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى فى الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين •

وقرى (كاستخلف) بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم فى الأرض فيستخلفون فيها استخلفا أى مستخافية كائنة كمستخافية الذين من قبلهم ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالكلام فيه؛ وتأخير عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعظمها لما أنه كالآثر للاستخلاف المذكور وقيل: لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها فى الاستمالة أدخل، والتمكين فى الأصل جعل الشئ فى مكان ثم استعمل فى لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعل دينهم ثابتا مقررأ بأن يعلى سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله فى نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل فى التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والخيول للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يأسون من التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تكاد تحدهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثراً بعد عين •

وقيل: المعنى ليجعله مقررأ ثابتا بحيث يستمررون على العمل بأحكامه ويرجعون اليه فى كل ما يأتون وما يذرون، وأصل التمكن جعل الشئ مكانا لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورصانة أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لا بتناثه على تشبيهه بالأرض فى الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف فى الأرض انتهى، وفيه بحث، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للسرعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن فى توسيطه بينه وبين وصفه أعنى قوله تعالى: ﴿الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخير عنه عن الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى، وفى إضافة الدين وهو دين الاسلام اليهم ثم وصفه بارتضائه لهم من مزيد الترغيب فيه والتثبيت عليه ما فيه ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ﴾ بالتشديد، وقرأ ابن كثير. وأبو بكر. والحسن. وابن محيصن بالتخفيف من الابدال؛ وأخرج ذلك عبد ابن حميد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم أو ليمكنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية فى الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿ أَمَّنَّا ﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعد من احتمال التأكيد بوجه من الوجوه بخلافه على الأول .

وأنت تعلم أن الأول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيد سهل •

﴿ يَعْبُدُونَنِي ﴾ جوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إمامن (الذين) الأول لتقييد الوعد بالثبات

على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف

به جرى بما ذكره لا بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجدد وإما من الضمير العائد عليه في (لا يستخلفنهم)

أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما لمجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدونني وإما لبيان

علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾ حال من الواو في

(يعبدونني) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أي شيئاً ما يشرك به

أو مفعول مطلق أي شيئاً من الاشراك . ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر •

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدونني لا يشركون

بشيئاً) لا يخافون أحداً غيري ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه . ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون

بشيئاً) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعاً من الاشراك ، واختير على هذا حاله الجملة من الواو كأنه قيل :

يعبدونني غير خائفين أحداً غيري ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدونني لا يشركون) الخ

وكانهما ادعيا أن عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدونني) الخ استئناف

ليبين ما يصلون اليه في الامن كأنه قيل : يأمنون إلي حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما في التعبير

بضمير المتكلم وحده في (يعبدونني . ولا يشركون بي) دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة •

﴿ وَمَنْ كَفَرَ ﴾ أي ومن ارتد من المؤمنين ﴿ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ أي بعد حصول الموعد به ﴿ فَأُولَٰئِكَ ﴾

المرتدون البعداء عن الحق ﴿ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ أي الكاملون في الفسق والخروج عن حدود الكفر

والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا كجناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان

وروى ذلك عن أبي العالية وكلهم في الفسق لعظم النعمة التي كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد

السابق نفسه ، وفي إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما مر من

الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها

فأولئك هم الكاملون في الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكره النسب بالمقام من كرن المراد به ارتد أو كفر

النعمة انتهى . والأولى عندي ما تقدم فانه الظاهر ، وفي الكلام عليه تعظيم لقدرة الموعد به من حيث أنه

لا يبقى بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبته للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضي الله تعالى عنه فقد

أخرج ابن مردويه عن أبي الشعثاء قال : كنت جالسا مع حذيفة . وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما فقال

حذيفة : ذهب النفاق إنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الايمان فضحك

ابن مسعود ثم قال : بم تقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكأن ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لما فهمه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. و(من) تحتل أن تكون موصولة وتحتل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محذوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعبدونني) استئناف بياني أما ذلك في الأولى فالسؤال ناشئ من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فكأنه قيل: فما ينبغي للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله؟ فقيل: يعبدونني لا يشركون بي شيئاً. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكأنه قيل: فان لم يفعلوا فماذا؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجزاؤهم معلوم وهو كما ترى.

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من في حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولا بد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف في وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا في عهدهم فكان كل منهم خليفة حقا باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلانا فلا ينافي ذلك عموم الخطاب للجميع، وكون من بيانية، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان. وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الأمن الأمن من أعداء الدين وهم الكفار كما تقدم.

وأقامها بعض أهل السنة دليلاً على الشيعة في اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال: إن الله تعالى وعد فيها جمعا من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف ومأمعه ووعد سبجانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة، والأمير المهدي لم يكن موجودا حين النزول قطعا بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجودا إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضي كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالا بزعمهم بما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الأمن الكامل حاصل أصلا في زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فان حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عند ثلاثه أفراد، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لإرادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط في الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فإزم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب.

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته عليهم السلام فهم الموعودون بالاستخلاف ومأمعه ويكنى في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضي الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي باسناده عن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعة أهل البيت يفعل ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد أطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتي اسمه اسمي يملا الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » *

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر . وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما . وهذا على ما فيه مما ياباه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيما على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عاياه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال : أهل البيت همنا وأشار بيده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال : هي في حق جميع أهل البيت على كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقيق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضي الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الطنبور نغمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لا بطل الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة : يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الاتيان بواحد خلف آخر أي بعده كما في قوله تعالى في حق بني إسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما ثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحي وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي صلى الله عليه وسلم اه *

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلفني في قومي) وبما يروونه من قوله صلى الله عليه وسلم : « يا علي أنت خليفتي من بعدي » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادي والمقتدى به في أمر خير كان أو شر أو متى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فليدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع في الكتاب العزيز بلفظ في الأرض الدال على التصرف العام الذي هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن مبنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإذا أسند الاستخلاف اللغوي إلى الله عز وجل فقد صار استخلافا شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بني إسرائيل بمكان آل فرعون والعمالة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به في الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام .

والذي أميل اليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماهم الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمسكهم بالدين والأمن التام من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقباه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين بيدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وهى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفيناه به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالايمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات ، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضى الله تعالى عنه وأهل البيت مطلقا بما لا يقوله منصف *

وفي كلام الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففي نهج البلاغة أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الأمير كرم الله تعالى وجهه لانطلاقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له : إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة وهو دين الله تعالى الذى أظهره وجنده الذى أعزه وأيده حتى بلغ ما بلغ وطلع حيث طلع ونحن على موعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الخرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فكن قطبا واستدر الرعى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون ماتدع وراك من العورات أم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد لك بهم عليك وطمعهم فيك فأما ما ذكرت من عددهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك *

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ جوز أن يكون عطفا على (أطيعوا الله) داخلا معه فى حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فانه وعد على المأمور به وبعضه من تتمته . وفى الكشف ليس ببعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكد المغايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر بالطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكد دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن فى النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعليق الرحمة بها أو بالمندرجة هى فيه وهى الجمل الواقعة فى حيز القول بقوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ٥٦﴾ كما علق الاهتداء بالطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تهتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بحزالة النظم الكريم *

وجوز أن يكون عطفا على (يعبدوننى) وفيه تخصيص بعد التعميم ، وكان الظاهر أن يقال يعبدوننى لا يشركون بى شيئا وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلمهم برحموني ، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكر التفاتا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب فى (منكم) . وقد عقب بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ، وكون الجملة السابقة حالا أو

استثنافاً بيانياً ، والذي اختاره كونه عطفاً على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فانه سبحانه لما ذكر (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) فهم النهى عن الكفر فدل أنه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ *

وجوز أن يكون انفهام المقدر من مجموع ما تقدم من قوله تعالى (قل أطيعوا الله) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالآيمان والعمل الصالح فكأنه قيل فامنوا واعملوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في (أطيعوا) أن يكون أمراً بطاعته ﷺ بجميع الأحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمراً بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكميلهما كأنه قيل : وأطيعوا الرسول في سائر ما يأمركم به ، وقوله تعالى (لعلمكم) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقاً بالآخر ، وقوله تعالى ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ الخ بيان لمآل الكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تناهيهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتعبة لسعادة الدارين ، وفي ذلك أيضاً رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعددهم والخطاب لكل من يتأتى منه الحسابان نظير ما في قوله تعالى (ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) *

وجوز أن يكون للرسول ﷺ على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : إياك أعني فاسمى بإجاره * أو الإشارة إلى أن الحسابان المذكور باغ في القبح والمحذورية إلى حيث ينهي من يمتنع صدوره عنه فكيف بمن يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى (فلا تكونن من المشركين) فقول أبي حيان : إن جعل الخطاب للرسول ﷺ ليس بجيد لأن مثل هذا الحساب لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ؛ ومحل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسابان وقوله تعالى ﴿ مُعْجِزِينَ ﴾ ثانيهما وقوله تعالى ﴿ فِي الْأَرْضِ ﴾ ظرف للمعجزين لكن لا لفائدة كون الإعجاز المقصود بالنفي فيها لا في غيرها فان ذلك غنى عن البيان بل لفائدة شمول عدم الإعجاز لجميع أجزائها أي لا تحسبنهم معجزين الله تعالى عن ادراكهم واهلاكهم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر (يحسبن) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كأنه قيل لا يحسبن حاسب الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أو ضميره ﷺ لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (وأطيعوا الرسول) واليه ذهب أبو علي وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل : لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الأصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول وكان الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتعقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل (لا يحسبنهم الذين) الخ كما لا يجوز ظنه زيد قائماً ، وقال الكوفيون (معجزين) المفعول الأول (في الأرض) المفعول الثاني ، والمعنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطمعوا في مثل ذلك ، قال الزمخشري : وهذا معنى قوى جيد ، وتعقب بأنه بمنزل عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض . ورد بأنه وإن كان

مصعب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أى لا يعجزوه سبحانه فى الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر ، والظاهر إنما هو تعلق (فى الأرض) بمعجزين وأياما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفا ، ومن ذلك يعلم ما فى قول النحاس ما علمت أحدا من أهل العربية بصريا ولا كوفيا إلا وهو يخطئ قراءة حمزة ، فمنهم من يقول : هى لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسب ، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومزيد الهذيان والجسارة على الطعن فى متواتر من القرآن ، ولعمري لو كانت القراءة بالرأى لكان اللائق بمن خفى عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن فى ذلك الامام ، وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَوْهَمُ النَّارُ ﴾ عطف على جملة النهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحساب تحقيق نفي الحساب كأنه قيل الذين كفروا بمعجزين وما أوهم النار وجوز أن يكون عطفا على مقدر لأن الأول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستئصال ومخزون فى الآخرة بعذاب النار ؛ وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقدور عليهم ومحاسبون وما أوهم النار . قال فى الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغي الحساب لمن أواه النار كأنه قيل أنى للكافر هذا الحساب وقد أعد له النار ، والعدول إلى (وما أوهم النار) للمبالغة فى التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الأئمة انتهى ، ولا يخفى أن فى ظاهره ميلا إلى بعض تخريجات قراءة (يحسبن) بياء الغيبة * وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجملة على اختلافها بعضها على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيدييه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٥٧ ﴾ جواب لقسم مقدر والنحو بالذم محذوف أى وبالله (لبئس المصير) هى أى النار ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيرا لهم اثر نفي فواتهم بالهرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراءه فله تعالى در شأن التنزيل * ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الأكثرين إلى بيان تمة الأحكام السابقة بعد تمهيد ما يوجب الامتثال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الأحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعيد ، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال : أنه مما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه ، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله فى الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره ، والخطاب اما للرجال خاصة والنساء داخلات فى الحكم بدلالة النص أو للفريقين تغليباً ، واعتراض الأول بأن الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبى مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها فى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمنا وغلبنا نأيد دخولنا علينا فى حال نكرها فنزلت ، وقد ذكر فى الاتقان أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى * وأجيب بأنه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجهم ، وتمام الكلام فى ذلك فى كتب الأصول ، ثم ما ذكر فى سبب النزول ليس مجمعا عليه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضى الله تعالى

(١) وقيل أبى مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدلج وكان رضى الله تعالى عنه نائما فدخل عليه الباب ودخل فاستيقظ وجلس فانكشف منه شيء فقال عمر رضى الله تعالى عنه: لو ددت أن الله تعالى نهى آباءنا وأبنائنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رأيه الصائب رضى الله تعالى عنه للوحى، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يواقعوا نساءهم في هذه الساعات فيغتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فأمرهم الله تعالى أن يأمرؤا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه أن الأمر في قوله سبحانه (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم) وإن كان في الظاهر للمملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمروا أن يأمرؤا المذكورين بالاستئذان وهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين» وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التأديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للندب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر ومجاهد أنه خاص بالذكر كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبي جعفر. وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما، وقال السلى: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمراهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالاحرار ويشعر به المقابلة أيضا. وفي البحر هو عام في الاطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكفى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلالته، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بلغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغاً حتى يتم له ثمانى عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أولم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغة عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثمانى عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه فيبنى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشوئن وإدراكهن أسرع فتقص في حقهن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة، وقال صاحباه. والشافعى. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضى الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى. ولهم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيهما عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنتى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضى الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجزه وعرض عليه عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه ، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ما ذكر في الخبر ، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الاجازة في القتال لا تعاق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح * ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أولا إنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما سأله عن الاحتمال والسن . ومما انفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه على ما قيل جعل الانبات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من قريظة واستحياء من لم ينبت قال : فنظروا إلى فلم أكن قد أنبت فاستبقاني ﷺ ، وتعقبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فان عطية هذا مجمول لا يعرف إلا من هذا الخبر ، وأيضا هو مختلف الالفاظ ففي بعض رواية أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي ، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوى فان الانبات يدل على القوة البدنية ، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال : هل اخضر إزاره فانه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطمار الكفار ، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه . ومن الغريب ما روى عن قوم من الساف أنهم اعتبروا في البلوغ أن يبالغ الانسان في طوله خمسة أشبار ، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتص له ويقتص منه . وعن ابن سيرين عن أنس قال : أتى أبو بكر رضي الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنتقص أنملة فنحى عنه ، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله يمدح يزيد بن المهلب :

ما زال منذ عقدت يداه إزاره وسما فادرك خمسة الأشبار

يدني كتائب من كتائب تلتقي بالطعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك . ولعل الأخبار السابقة لا تصح . وما نقل عن الفرزدق لا يتعين إرادة البلوغ فيه ، ومن الناس من قال : إنه أراد بخمسة الأشبار القبر كما قال الآخر :

عجبا لأربع أذرع في خمسة في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن . وأبو عمرو في رواية (الحلم) بسكون اللام وهي لغة تميم ، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بلغة دون أخرى ، وعن بعضهم عد حلما بالفتح مصدرا لذلك أيضا ، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه : حلم بالفتح واحتمل وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبمنفسه قال :

حلمتها وبور فيدة دونها لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الالة تقول منه : حلم الرجل بالضم إذا صار حلما ، وفي القاموس الحلم بالضم وبضميتين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال : وحلم به وعنه رأى له رؤيا أوراها في النوم والحلم بالضم والاحتلام الجماع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن مانحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر ه
وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفي النفس منه شئ (ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) أى ثلاث أوقات في اليوم والليلة، والتعبير عنها بالمرات للايذان بأن مدار طلب الاستئذان مقارنة تلك الاوقات لمرور المستأذنين بالمخاطبين لأنفسها فنصب (ثلاث مرات) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكرناه قوله تعالى : (مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ) الخ فان الظاهر أنه في محل نصب أو الجر كما قيل انه بدل من (ثلاث) أو من (مرات) بدل مفصل من مجمل * وجوز أن يكون في محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدهما من قبل الخ وهو أيضا يدل على ما ذكرنا ، واختار في البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا يفهم منه إلا ثلاث ضربات، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث، وعليه يكون (ثلاث مرات) مفعولا مطلقا للاستئذان و(من قبل) الخ ظرف له، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة (١) وكل ذلك مظنة انكشاف العورة . وأيضاً كثيراً ما يجنب الشخص ليلاً فيغتسل في ذلك الوقت ويستحي من الاطلاع عليه في تلك الحالة ولو مستور العورة (وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ) أى وحين تخلعون ثيابكم التي تلبسونها في النهار وتحطونها عنكم (مِنَ الظَّهِيرَةِ) بيان للحين ، والظهيره كما قال الراغب وقت الظهر، وفي القاموس هي حد اتصاف النهار أو إنما ذلك في القيظ *

وجوز أن تكون (من) أجنبية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة، وفسر بعضهم الظهيرة بشدة الحر عند اتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف، و(حين) عطف على (من قبل) وهو ظاهر على تقدير كونه في محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف إلى مضارع كما قيل في قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار الأمر أعنى وضع الثياب في هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القيلولة لقلة زمانها كما ينبىء عنه إيراد الحين مضافاً إلى فعل حادث متقضى ووقوعها في النهار الذى هو مثنة لكثرة الورود والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما في الوقتين المذكورين فان تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به *

(وَمَنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ) ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والالتحاف بثياب النوم وكثيراً ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيره لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم بما ذكر في حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان في الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبليّة والبعديّة المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق في الوقت الممتد المتخال بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالاً عادياً بالصلاتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان في الباقي

(١) بفتح القاف وتسكينها غير جائز إلا في الضرورة اه شهاب اه منه

من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان في الاوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذاك لجريان العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما في الورد ودخول البيت فيه من دون اعلام أهله من التهمة ما لا يخفى *

وقوله تعالى ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه ﴿لَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى هن ثلاث عورات كائنة لكم ، والعورة الخلل ومنه عور الفارس و عور المسكن إذا اختل حاله والاعور المختل العين ، وعورة الانسان سوائه وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للاوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هى ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هى أوقات ثلاث عورات أولا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتملة عليها للبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الاوقات *

وقرأ أبو بكر . وحمة . والكسائي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أعنى . وقرأ الاعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ﴾ أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ﴿جُنَاحٌ﴾ أى فى الدخول بغير استئذان ﴿بَعْدَهُنَّ﴾ أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإيرادها بعنوان البعدية مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما انها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تصور فى فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا فى إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج فى الدخول بغير استئذان فى الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر والمعنى السابق للبعدية والقبلية ، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج فى ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكره *

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لنفى أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان فى العورات الثلاث هم المالك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون فى الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصرا عليه ، ولعل اختيار ما فى النظم الجليل لرعاية المبالغة فى الاذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفى الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة *

والظاهر أن المراد بالجناح الاثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل الممالك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان فى تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوته للممالك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور فى حقهم الاثم الشرعى • وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الأئمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجنح الاثم العرفي الذي مرجعه ترك الاولى والاخلق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للكلف وغير المكلف بما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم أيها المؤمنون جنح في دخولهم عليكم بعدهن اترككم تعليمهم وتمكينكم إياهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جنح في ذلك لاخلالهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تذكره ذوق الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعلون منه. ولا يأتى ذلك تقدم الأمر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق • وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث ودل ذلك على خلافه . ومن ذهب إليه قال : إنها في الصبيان وممالك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين وممالك الغير في حكمهم فلا منافاة لما تزم النسخ . ثم اعلم أن نفي الجنح بعدهن على من ذكر ليس على عمومهم فانه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع الممالك والمراهقين من الاحرار عليها كان كشف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجته أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والأمر بالاستئذان فيها ونفي الجنح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها • هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جنح بعد استئذانهم فيهن فحذف الفاعل وحرف الجر فبقى بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدهن ، وعليه تقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا . والجمهور على ما سمعت أولا في معناها ، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها ، وفي الكشف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت في محل رفع على الوصف . والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقررا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة ، وقال في ذلك صاحب التقریب : إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان . ويدفعه وجوه مستفادة من علم المعاني أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الا من هذا . والثاني جعل الحكيم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود . والثالث أن الأمر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها ولم توصف فيضيع الوصف . وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لأنه ابتداء تعليم أي هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليتأمل فانه دقيق جليل انتهى ، وتعقب بان الوجهين الاخيرين ساقطان لا طائل تحتكما والاول هو الوجه . فان قيل : هو مشترك الالزام قيل : قد تقدم في قوله تعالى (ليستأذنكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي : إن المقصود الاولى الاستئذان في الاوقات المخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقول المحدث رضى الله تعالى عنه لوددت أن الله عز وجل نهى آباءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية . وفي الكشف أنه جئ به أى بالكلام الدال على رفع الحرج أعنى (ليس عليكم) النخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناء وأما إذا جعل وصفا فيفرت هذا المعنى وهذا أيضا من الدرافع انتهى فتأمل ولا تغفل .

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ خبر مبتدا محذوف أى هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص فى ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة . وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا فى الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات . وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدا وخبرا ومتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أى بعضكم طائف على بعض ، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أى يطوف بعضكم على بعض ، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون) ، وتعقبه فى البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لأنه يصير التقديرهم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لأنه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيدفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان ، وقيل : يقدر أتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من الممالك والصبيان وهو كما ترى ، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التى قبلها وكونها مبينة مؤكدة ، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب الممالك بجعلهم بعضهم المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية . وقرأ ابن أبي عملة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَلِكَ﴾ إشارة إلى مصدر الفعل الذى بعد على مامر تفصيله فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفى غيره أيضا أى مثل ذلك التبيين ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه نفعكم وصلاحكم أى ينزلها مبينة واضحة الدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة ، وقيل : يبين علل الاحكام . وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا •

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ فى العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ فى جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا •

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه أنفا حكم الاطفال من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان فى غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يتوهم أنهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام فى (الاطفال) للعهد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسما للمالك أى إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أى الذين ذكروا من قبلهم فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأمنوا وتسلبوا على أهلها) وجوز أن تكون القبلية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر فى النظم الجليل بقريئة ذكر البلوغ وحكم الطفولية أى الذين بلغوا من قبلهم . وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر •

وتعقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان المعهودين عند السامع ، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء مما لا يخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالأمنى فليستأذنوا استئذاناً كأننا مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف ، وكون المراد بالاطفال الاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد ، وقال بعض الأجلة : المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيده لهذه الآية ، وقال في البحر (منكم) أي من أولادكم وأقربائكم .

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبير . وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال : يستأذن الرجل على أمه فأنما نزلت (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم) في ذلك . وأخرج سعيد بن منصور . والبخاري في الادب . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أأستأذن على أختي ؟ قال : نعم قلت : إنها في حجرى وأنا أنفق عليها وإنها معى في البيت أأستأذن عليها ؟ قال : نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين ، وروى عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال : آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الأذن وإنى لأمر جارتي يعني زوجته أن تستأذن على ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم ، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبير روى عنه يقولون : هي منسوخة لا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها ، وعن الشعبي ليست منسوخة فقليل له : إن الناس لا يعملون بها فقال : الله تعالى المستعان ، وقيل : ذلك مخصوص بعدم الرضا وعدم باب يفاق كما كان في العصر الأول ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٩ ﴾ الكلام فيه كالذى سبق ، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان ، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو مما يقوى أمر التأكيد والمبالغة ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ أي العجائز وهو جمع قاعد كخائض وطامث فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه كالمذكورة أو هو شاذ ، قال ابن السكيت : امرأة قاعد قعدت عن الحيض ، وقال ابن قتيبة : سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن ، وقال ابن ربيعة : لقعودهن عن الاستمتاع حيث أيسن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقوله تعالى : ﴿ الْآتَى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا ﴾ أي لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْهِنَ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ أي الثياب الظاهرة التي لا يفضى وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذى فوق الخمار .

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال : في مصحف أبي بن كعب . ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . وابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرآن كذلك ، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلباب ، والجملة خبر (القواعد) والفاء إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتى وإما لأنها موصوفة بالموصول . وقوله

تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تكشف المرأة للرجال بابتداء زينتها وإظهار محاسنها، وليست الزينة مأخوذة في مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة في المفعول لأنهم يفسرون التبرج بتمدد، ففي القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما في لفظ التبرج من الاشعار، والتذكير لفائدة الشياخ وأن زينة ما وإن دقت داخله في الحكم أى غير مظاهرات زينة مما أمر باخفائه في قوله تعالى (ولا يبدن زينتهن) * ﴿وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾ من الوضع لبعده من التهمة فلكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استخسنه الطيبي فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب على لا حب لا يهتدى بمناره * أى لا منار فيه فيهتدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استغففن عن وضع الثياب خير لهن فما ظنك بذوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستغفاف إذاذا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ فى سماع جميع ما يسمع فيسمع بما يحرى بينهن وبين الرجال من المقاوله ﴿عَلِيمٌ ٦٠﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى *

﴿لَيْسَ عَلَى الْآعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ فى كتاب الزهراوى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتخرجون من مؤاكلة الاصحاء حذارا من استقذارهم لإيهم وخوفا من تأذيمهم بأفعالهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فإذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من سماهم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتخرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيره ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتخرجون من الأكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء فى بيوتهم ودفعوا إليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون اذنهم عن طيب نفس منهم.

وكان غير هؤلاء أيضا يتخرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فعن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها قزاة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشيء من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والخرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشيء ثم أطلق على الضيق وعلى الائم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء خرج فى أكلهم مع الاصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه لما نزل (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) تخرج المسلمون عن مؤاكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المزاحمة على الطعام والمريض لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار لمكان جولان يد الأعمى وانبساط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذي أو جرح ينض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل (على) بمعنى في أى ليس في مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاحاجة إلى أن يقدر محذوف بعد قوله تعالى (حرج) حسبما أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة (وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) حرج (أَنْ تَأْكُلُوا) أنتم وهم معكم (مَنْ يُؤْتِكُمْ) الخ ، وإلى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الإسلام ثم قاله : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا ياباه ما قبله وما بعده فإن الخطاب فيهما لغير أولئك الطوائف حتماً ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلاً ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب إليه الجبائي وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج في القعود عن الجهاد وغيره مما رخص لهم فيه والحرج المنفى عن عدم الحرج في الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين في أن كلا منفي عنه الحرج ، ومثاله أن يستفتى مسافر عن الإفطار في رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غرابة لبعده الجامع بادي النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاء الحوادث والحدادثمان وإن تباينت كل التباين إذا تقارنتا في الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام في غير معرض الافتاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء في تصور ما كاف في الجامعة كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملأه منه لما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملأه منه لما قبله فغير لازمة إذ لم يعطف عليه ، وربما يقال في وجه ذكر نفي الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه مما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفي الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا إذن كما أن للمالك والصبيان الدخول في البيوت في غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا إذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجهها في توسيط جملة أثناء جعل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شيء عسى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يذكّر الحرج في قوله تعالى (ولا على أنفسكم) بأن يقال : ولا على أنفسكم حرجا كتفاء بذكره فيما مر والآخر محل الحذف ، ولم يكتب بحرج واحد بأن يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعاً لتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر الإشارة إلى مغايرته للبذكور ولا تقدر في دلالة عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى (على أنفسكم) كما في الكشف عليكم وعلى من في مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما في الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الزاهدين إلى بيوت القرايات ومن في مثل حالهم وهم الأصدقاء حرج .
وقيل : إن فائدة اقحامها الإشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لا حرج فيه لا يخل بقدر من له شأن وهو وجه
حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ظاهراً ، وكان منشأ كثرة اقحام النفس في ذوى
الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله
عز وجل في الحديث القدسي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » دون أن يقول جل وعلا : إني حرمت
الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المتتبع المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الإشارة إلى أن التجنب عن
الأكل المذكور لا يخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة في سبب
النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للإشارة إلى أن نفى الحرج عن المخاطبين في الأكل من البيوت المذكورة
لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعذار في الأكل منها فإنه لا يكونهم مع المخاطبين وذواتهم بهم إليها ،
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لظاهر التسوية بينه وبين قرآنائه
كما في قوله تعالى (يكلم الناس في المهد وكهلاً) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة في بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه
« أنت ومالك لأبيك » وفي حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده
من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأضافها إليهم لمزيد اختصاصها بهم كما
يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم في
بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى (أو بيوت آباءكم أو بيوت أمهاتكم) وقرأ حمزة بكسر الهمزة
والميم ، واليكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم (أو بيوت أخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه) أي أو بما تحت
أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه
غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمته في ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه
ويشرب من لبن ماشيته ولا يحمل ولا يدخر . وقال السدي : هو الرجل يولى طعام غيره ويقوم عليه
فلا بأس أن يأكل منه *

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم إليه مفاتيح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولي اليتيم الذي
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفاتيح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء
تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا إليه على ما بعد (من) وعن قتادة أن المراد بما ملكتم
مفاتيحه العبيد فالعطف على ما بعد (بيوت) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفاتيحهم . وكان ملك المفاتيح
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف مما يتوصل إليه بالمفتاح أولاً ومثله كثير ، أو هو ترشيح لجرى
العبيد مجرى الجهاد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج
بيوت العبيد في قوله تعالى (بيوتكم) لأن العبد لا ملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة (ملكتم) بلفظ الماضي
بما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرأ ابن جبير (ملكتم) بضم الميم وكسر اللام مشددة (ومفاتيحه) بياء بعد

التاء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . وهرون عن أبي عمرو (مفتاحه) بالافراد وهو آلة الفتح وكذا المفتاح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتاح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتيح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتاح مفاتيح وجمع مفتاح مفاتيح (أَوْ صَدِيقُكُمْ) أى أو بيوت صديقتكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل : المفرد ، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة الى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت ما نلت حتى الخلافة وأعوزني صديق لأحتشم منه ، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الاثنية . ورفع الحرج في الأكل من بيت الصديق لأنه أَرْضَى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوى القرابة ؛ روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنميين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) . وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والاب والآخر ، وقيل لأفلاطون : من أحب اليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : لأحب أخى إلا إذا كان صديقى ، وقد كان السلف ينبسطون بأكل أصدقائهم من بيوتهم ولو كانوا غيباء . يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الأطعمة وهم مكبون عليها يأكلون فتهللت أسارير وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدرين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ماشاء فإذا حضر مولاهما فاخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كان . إذا الناس ناس والزمان زمان * وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل الأمر لله تعالى فسطاظه وعفت آثاره وأفلت أقراره وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته وينتظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقه بد

ثم إن نفي الحرج في الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الآكل رضا صاحب المال باذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الآكل من مال الاجنبي والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لا اعتياد التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا فى الأقارب الكفرة أباح سبحانه فى هذه الآية ما حظره فى قوله سبحانه : (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك فى صدر الاسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه » وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما « لا يحلبن أحد ماشية أحد إلا باذنه » ، وقوله تعالى : (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا) الآية ، وقوله عز وجل : (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) فانهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلهم حجابا فغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى .

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولا ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا قطع بسرقة مال المحارم مطلقا لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنهم فلا يكون ما لهم محرزا ومجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف في الشبهة المدرئة للحد ، وبمحت فيه بأن درء الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضا أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقة مال صديقه انقلب عدوا ، وتعقب بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعا لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا) أي مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافا للفرأ ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : ﴿ أَوْ أَشْتَاتًا ﴾ فانه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالحق يقال : أمر شت أي متفرق أو على أنه في الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ما ذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين قبله ، وقد نزلت على ما روى عن ابن عباس . والضحاك . وقتادة في بني ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفا يأكل معه فان لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئا وربما قعد الرجل منهم والطعام بين يديه لا يتناوله من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فاذا أمسى ولم يجد أحدا أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثة من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتمسى له أكيلا فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفته» وهذا الزم لاعتياده بخلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحيانا بياننا لأنه لا إثم فيه ولا يزم به شرعا كما ذمت به الجاهلية فلا حاجة إلى القول بأن الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالأكل وحده فانه يقتضي أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بانهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمجيء الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطا لا وجه له لأن هؤلاء المتخرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لا عبرة به ، ولا شك أن اجماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذمة انتهى .

وعن عكرمة . وأبي صالح أنها نزلت في قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فرخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤوا ، وقيل : كان الغني يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصداقته فيدعوه إلى طعامه فيقول : إني لا تخرج أن آكل معك وأنا غني وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي . كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاما عزلوا للاعشى ونحوه طعاما على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب . وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفا أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما ينفر أو يؤذى فنزلت لنفي وجوب ذلك ، وأياما كان فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقيل : الآية من تمة ما قبلها على معنى أنها وقعت جوابا لسؤال نشأ منه كأن سائلا يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فاجيب بقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت فى الأكل أو أشتاتاً أى متفرقين بان يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما لطف نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل قدبر .

(فَأَذا دَخَلْتُمْ) شروع فى بيان الأدب الذى ينبغى رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (يَوْتاً) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به اللفظ . (فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضكم على بعض نظير قوله تعالى : (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالأنفس لتزليلهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الانتصاف فى التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر للقرابة ونحوها ، وقيل : المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فكأنه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية : هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله تعالى الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل : المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله من له أن يقول : السلام عليكم تحية . من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحداً فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد بيوت بيوت الكفار وذكر أن داخلها وكذا داخل البيوت الحالية يقول ما سمعت آتفاً عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول : السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسب للمقام ، والسلام بمعنى السلامة من الآفات ، وقيل : اسم من أسمائه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على أتم وجه فتذكر .

(تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق بتحية فإنها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حيّاك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، وانتصابها على المصدرية لسلّموا على طريق فعدت جلوساً فكأنه قيل فسلّموا تسليماً أو فحيوا تحية (مُبَارَكَةٌ) بورك فيها بالاجر كما روى عن مقاتل ، قال الضحاك : فى السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون (طَيِّبَةٌ) تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف زيادته كما مر آتفاً ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما أخذت التشهد الا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فأذا دخلتم بيوتا فسلّموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله *

(كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) تكرير لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخيم للاحكام المختمة به (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) ما فى تضاعيفها من الشرائع والاحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفي تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجههما من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وأنزلنا فيها آيات بينات) وختمها بقوله عز وجل (كذلك يبين الله لكم الآيات) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الختم قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الخ دلالة على أن ملاك ذلك كله والمنافع بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه كالميت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذا الدقيقة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي قدس سره في باب سير المرید مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع *

وقال شيخ الاسلام: إن هذا استئناف جىء به في أواخر الأحكام السابقة تقريراً لها وتأكيدها لوجوب مراعاتها وتكميلها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبراً للمبتدأ مع تضمنه له قطعاً تقريراً لما قبله وتمهيداً لما بعده وإيداناً بأنه حقيق بأن يجعل قريناً للإيمان المذكور منتظماً في سلكه فتقوله تعالى ﴿ وَأَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمنوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والخصر باعتبار الكمال أي إنما يكاملون في الإيمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا في جميع الأحكام التي من جملتها ما فصل من قبل من الأحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق كما إذا كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمرهم يجب اجتماعهم في شأنه كالجمعة والاعياد والحروب وغيرها من الأمور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الأغراض ، وعن ابن زيد أن الأمر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك : وابن سلام : هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيد والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيد ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة في حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التمثيل ، ووصف الأمر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة ، والظاهر أن ذلك من المجاز العقلي ، وجوز أن يكون هناك استعارة مكنية .

وقرأ اليماني (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والايصال ﴿ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ عنه ﷺ ﴿ حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ عليه الصلاة والسلام في الذهاب فيأذن لهم به فيذهبون فالغاية هي الاذن الحاصل بعد الاستئذان والاقتصار على الاستئذان لأنه الذي يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الإيمان لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالمصداق لصحته والمميز للمخلص عن المنافق فان ديدنه التسلل للفرار ، ولتعظيم ما في الذهاب بغير إذنه عليه الصلاة والسلام من الجنابة وللتنبيه على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الاول دلالة على انهما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالمصداق لصحة الايمانين وكذلك من اسم الإشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَإِصْنُوكَ ﴾ بيان لما هو وظيفته صلى الله عليه وسلم في هذا الباب اثريان ماهو وظيفته المؤمنين ، والعاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها أي بعد ما تحقق أن الكاملين في الإيمان هم المستأذنون فإذا استأذنوك ﴿ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ ﴾ أي لبعض أمرهم المهمل وخطبهم المهمل

﴿ فَأَذِّنْ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ ﴾ تفويض للامر إلى رأيه ﷺ ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء ، وقال أبو علي الجبائي : بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوله ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر . والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطال الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالامر بالاجتهاد ، والاليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله ﷺ أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لا خلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ما قيل : إن المراد بمن شئت منهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ ﴾ فان الاستئذان وإن كان لعذر قوي لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا للأذن ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ . مبالغ في مغفرة فرطات العباد ﴿ رَحِيمٌ ٦٢ ﴾ مبالغ في افاضة شايب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنبا محتاجا للاستغفار فضلا عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان مطلقا ولا على الاستئذان لأي أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك عاق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إنما المؤمنون) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي أن في الآية دليلا على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لا خلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعو به إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقليل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الامير أم غيره أخذ من الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهري ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاتفات لابرار مزيد الاعتناء بشأنه أي لا تقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضكم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جملتها المساهلة فيه والرجوع عن مجلسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد . والقفال ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضكم

على بعض فتعرضوا لخطئه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بمخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه ياباه (بينكم) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فربما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تتعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك *

ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبلها على هذين القولين ، لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بانه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بانه كيف يرد وقد قال الله تعالى : (ادعوني استجب لكم) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضاً من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمتي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزلزال والفتن » كما في أبي داود فإذا كانت الفتنة سبباً لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولاً يعوض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لا عدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتام الكلام في هذا المقام يطلب من محله * وقيل : المعنى لا تجعلوا نداه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضاً باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يانبي الله ويارسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت * أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا أبا القاسم فنه الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه (لا تجعلوا) الآية أعظاماً لنبيه ﷺ فقالوا : يانبي الله يارسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه ﷺ باسمه *

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي أن من جملة المنهى عنه النداء بيا ابن عبد الله فانه مما ينادى به العرب بعضهم بعضاً . وتعقب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السياق واللاحق . وقال بعضهم : وجه الارتباط بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان يذبح أن يكون بقولهم : يارسول الله انا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ يذبح أن يكون بنحو يارسول الله لا بنحو يا محمد ، ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ينافي التعظيم اللائق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الأظهر في معنى الآية ما ذكرناه أولاً لا لا يخفى . وقرأ الحسن . ودمقوب في رواية (نبيكم) بنون مفتوحة وباء مكسورة وياء آخر الحروف مشددة بدل (بينكم) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من (الرسول) ولم يجعل نعتاً له لانه مضاف إلى الضمير والمضاف إليه في رتبة العلم

وهو أعرف من المعروف بأل ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالبيت للكعبة فقد تساوى في التعريف.

﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ﴾ وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المسلمين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخي ثقة لا يهلك الخرماله ولكن قد يهلك المال نائله

فان سياق الكلام للمدح يفهم منه ذلك أي قد علم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية ﴿لَوْ أَذًا﴾ أي ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعايا أو إحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلي الإبهام فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأنزل الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذه إرادة أنه من أتباعه. ونصب (لو إذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعاً لفعله ولو كان مصدر لاوذا لكان كقياماً.

وقرأ يزيد بن قطيب (لو إذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاوذا ولم تقلب واوه ياء لأنه لا كسرة قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتحة اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فانه مما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمرا وإذا استعملت بعن فذلك على تضمين معنى الاعراض. وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعذ والحيد كأنه قيل الذين يحيدون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره. وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدى بعن يراد به الصد دون تضمين ويتعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أي صده عنه والمفعول عليه هذا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تقبيح حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى إلى فيقال خالف إليه إذا قبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ريح وأطعمته عن جوع. وقال أبو عبيدة: والاختمش: هي زائدة أي يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فان الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فانه المقصود بالذكر، والأمر له قيل الطلب أو الشأن أو ما يهمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تغفل. وقرئ: (يخلفون) بالتشديد أي يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أى بلاء ومحنة فى الدنيا كما روى عن مجاهد . وعن ابن عباس تفسير الفتنة بالقتل . وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه تفسيرها بتسليط سلطان جائر، وعن السدى . ومقاتل تفسيرها بالكفر والأول أولى .
 ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٣﴾ أى فى الآخرة . وقبل فى الدنيا ، والمراد بالعذاب الأليم القتل وبالفتنة مادونه وليس بشئ . وكلمة أول منع الخلو دون الجمع . وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير . وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فانه تعالى أوجب فيها على مخالف الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دال كونه الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب ، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة ، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للامير أن يضربه ولا افضاء فى ترك غير الواجب *

وهذا الأمر أعنى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى لنذب الحذر عن العقاب أو اباحتها ، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب على أنه لو حمل الأمر المذكور على أنه للنذب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجملة سفيه غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ، وأيا ما كان يندفع ما يقال: لانسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى النذب أيضا ، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو النذب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا ، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل . واعترض بأنه بعد هذا القيل والقال لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة فى الوجوب لإطلاق الأمر .

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف ، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الإطلاق كاف فى المطلوب ، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الأمر . وقال بعض الأجلة : لا قائل بالفصل فى صيغ الأمر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره . وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالأمر الطالب ، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدالاتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا علينا ولا قائل به . والزمخشري فسر بالدين والطاعة *

وقال صاحب الكشف : إن الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الأمر القولى أو فسر على الحقيقة ، وأما إذا جعل إشارة إلى ما سبق من الأمر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن أثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولى والعدول عن الحقيقة فى لفظ الأمر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى ، وهذا الذى أثره جمع ذكره الطيبي عن البغوى ثم قال هذا هو التفسير الذى عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الأمر حينئذ بمعنى الشأن وواحد الأمور ، ويانه إنما قبله حديث فى الأمر الجامع وهو الأمر الذى يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الأذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارق بالأذن لأن

قوله تعالى : (فأذن لمن شئت منهم) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لو اذا وهم المنافقون وقوله تعالى : (فليحذر) الخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر موضع المضمرة علة لاستحقاقهم فتنة الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيما ذكر ولو سلم فهو مشترك الالتزام فإن الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فإن إضافة العهد صارفة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فإن الإبلغية لا شبهة فيها فإن تهديد من لم يمثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا إذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الأصح في الأصول والمخالفة المقارنة للأمر لا شبهة في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الالتزام ليس بتمام لأن أمره إذا عم يشمل الأمر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الإضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الأمر المذكور إشارة إلى الأمر الجامع : إنه جيء بأو في قوله (أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دنيويا كالتشاور في الأمور الحربية فالانصراف عنه مظنة إصابة المحنة الدنيوية للنصرين وإما أن يكون أمرا دينيا كإقامة الجمعة التي فيها تعظيم شعائر الإسلام فالانصراف عنه مظنة إصابة العذاب الآخروي *

وبالجملة لاستدلال بالآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدلل بها ، وقد سمعت شيئا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ﴿ **الْأَلَا إِنَّ اللَّهَ مَافِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ من الموجودات بأسرها خلقا وملكا وتصرفا إيجادا وإعداما بدما وإعادة لا لأحد غيره شركة أو استقلالاً ﴿ **قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ** ﴾ أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والاختلاص والنفاق ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل للمؤمنين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ﴿ **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ﴾ خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على (ما أنتم) أي يعلم يوم يرجع المنافقون المخالفون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب * وتعليق عليه بيوم رجوعهم لا برجوعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده ، وفيه إشعار بأن علمه جل وعلا بنفس رجوعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في (أنتم) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في (يرجعون) والعطف على حاله . وجوز أن يكون على قدر أي ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فإن الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون (يوم) ظرفا لمحذوف يعطف على ما قبله أي وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب *

وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف (يوم) على (ما أنتم عليه) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون (يوم) نصبا على الظرفية بمحذوف وقد للتحقيق وفيها احتمالان المتقدمان آنفاً وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم ويرجعون) وقرأ ابن عمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيًا للمفعول ﴿فَيَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾ أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جملتها مخالفة الأمر فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فينبئهم بما عملوا خيراً أو شراً فيرتب سبحانه على ذلك ما يليق به إن خيراً فخير وإن شراً فشر ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٦٤﴾ لا يخفى عليه شيء من الأشياء . والجملة تدبيل مقرر لما قبله، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم، وتقديم الظرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث: إنه للحرص على معنى والله عليم بكل شيء لا ببعض الأشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن هذا حظهم حفظنا الله تعالى والمسلمين بما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدي به إذا ادلهم ليل الجهالات هذا *

﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ ما قيل في قوله تعالى (ألم تر أن الله يزجي سحاباً) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الأربعة وتركيب الإنسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه مثلاً وينزل من سماء العقل الفياض برد حقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية (يكادسنا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الابصار وينفي أصحابها عنها لما أن الإدراك بنوره فوق الإدراك بنور الابصار (يقاب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجمال أو نحو ذلك . وقيل : يزجي سحاب المعاصي إلى أن يترام فتري مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال القسوة فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يمشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يمشى على رجلين) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخمول ولم يخاطبوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يمشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره منهما وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخاطبواهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضاً (بخاق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يمشى على أكثر من الكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملوك وما حده لكل أمة من الأمم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حده (كل قد علم صلاته وتسبيحه) *

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسول) الآيات إشارة إلى أحوال المذكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلباً وقالها وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) إشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المكاشفات ونحوها، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) إشارة إلى أنه لا ينبغي للمريد الاستبداد بشيء قال عبد الله الرازي : قال قوم من أصحاب أبي عثمان لأبي عثمان أوصنا فقال : عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول في شيء من الطاعات الا باذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا فعلتم أرجو ان لا يضيع الله تعالى لكم سعيها (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه ، وذكر أن الشيخ في جماعته كالنبي في أمته فينبغي أن يحترم في مخاطبته ويميز على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخراز: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره: قسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر، وقال بعضهم: طبع على القلوب والعذاب الليم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجى الا خيره .

﴿سورة الفرقان ٢٥﴾

أطلق الجمهور القول بمكيتهما، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة هي مكية الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفورا رحيمًا) ، وقال الضحاك: هي مدنية الا أولها إلى قوله تعالى (ولا نشورا) فهو مكي، وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسي والداني في كتاب العدد، ولما ذكر جل وعلا في آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعاليه جل شأنه عما سواه في ذاته وصفاته وأفعاله أو على كثرة خيره تعالى ودوامه وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا اطمأنا في خيره وتحذيرا من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضا من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيها فقال تبارك وتعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ أي تعالى جل شأنه في ذاته وصفاته وأفعاله على أتم وجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند في الاغلب إلى غيره تعالى ومثله - تعالى - ولا يتصرف فلا يحى منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضا والافقد قرأ أبي كما سيأتي إن شاء الله تعالى تباركت الارض ومن حولها، وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أي تعالت ، وحكى الاصمعي أن اعرابيا صعد رابية فقال لأصحابه: تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

هـ إلى الجذع جذع النخلة المباركة . وقال الخليل: معنى تبارك تجد ، وقال الضحاك: تعظم وهو قريب من قريب، وعن الحسن والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتسكأثر وهي إحدى روايتين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل، ولا يزال وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركه على الارض واعتبر فيه معنى اللزوم فليل براكه الحرب وبروكاؤها للمكان الذي يلزمه الابطال وسمى محبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى في الشيء ثبوت الماء في البركة ، وقيل : لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لا يحس وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة؛ فمن اعتبر معنى اللزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال : المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات في نفسها ونقصان ما سواها ففسروا ذلك

بالتعالى ونحوه وطائفة جعلوه باعتبار كمال الفعل ففسروه بتزايد الخير وتكاثره ولا اعتبار للتغير المبني على اعتبار معنى اللزوم لقلة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هناردد الجمهور المعنى بين ما ذكرناه أولا وما روى عن الحسن ومن معه، وترتيب وصفه تعالى بقوله سبحانه (تبارك) بالمعنى الاول على انزاله جل شأنه الفرقان لما أنه ناطق بعلو شأنه سبحانه وسمو صفاته وابتناء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلل بالكلية وترتيب ذلك بالمعنى الثاني عليه لما فيه من الخير الكثير لأنه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب به لمكان قوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيرا) فقد قال الطيبي في اختصاص النذير دون البشير سلوك طريقة براءة الاستهلال والايدان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (في كتبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله جل وعلا لافادته صفة الجلال والهيبة وايدانه من أول الأمر بتعالیه سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو من الحسن بمكان، و(الفرقان) مصدر فرق الشيء من الشيء وعنه إذا فصله، ويقال أيضا كما ذكره الراغب فرقت بين الشيئين إذا فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة، والتفريق بمعناه إلا أنه يدل على التكثير دونه، وقيل ان الفرق في المعاني والتفريق في الأجسام والمراد به القرآن واطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين الحق والباطل لما فيه من الاعجاز أو لكونه مفصولا بعضه عن بعض في نفسه أو في الانزال حيث لم ينزل دفعة كسائر الكتب، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية في ذلك فهو مصدر بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ويجوز أن يكون ذلك من باب هي اقبال وادبار فلا تغفل *

والمراد بعبدته نبينا محمد ﷺ وإيراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايدان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه في أقصى مراتب العبودية والتبعية على أن الرسول لا يكون إلا عبدا للرسول ردا على النصارى، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعبدته الجنس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عبادته)، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، والمراد بالعباد في قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأمته، والانزال كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما في قوله تعالى (لقد أنزلنا اليكم) لأنه واصل اليهم ونزوله لأجلهم فكأنه منزل عليهم وإن كان إنزاله حقيقة عليه عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد بالجمع هو ﷺ وعبر عنه به تعظيما، وضير يكون عائدا على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الموصول الذي هو عبارة عنه تعالى، ورجح بانه العمدة المسند اليه الفعل والانذار من صفاته عز وجل كما في قوله تعالى (إنا كنا منذرين) وقيل على التنزيل المفهوم من (نزل)، والمتبادر إلى الفهم هو الاول وهو الذي يقتضيه ما بعد، والنذير صفة مشبهة بمعنى منذر *

وجوز أن يكون مصدرا بمعنى انذار كالنكير بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والانذار إخبار فيه تخويف ويقابله التبشير ولم يتعرض له لما مر آنفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن ممن عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ اليهم معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره، وكذا الملائكة عليهم السلام كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه ورد على من

خالف ذلك ، وادعى بعضهم دلالة الآية عليه لان العالم ماسوي الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بعد تخصيصه بالعقلاء •
ومن قال كالبارزى : إنه عليه الصلاة والسلام أرسل حتى إلى الجمادات بعد جعلها مدركة لظاهر خبر مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة لم يخصص ، واكتفى بالتغليب وفائدة الارسال للمعصوم وغير المكلف طاب اذعانها لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين عليهم السلام •
وتقديم الجار والمجرور على متعلقه للتشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضا على القول الاول فى العالمين ، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصلة التى حقها أن تكون معلومة الثبوت للوصول عند السامع مع انكار الكفرة له لاجرائه مجرى المعلوم المسلم تنبيهها على قوة دلائله وكونه بحيث لا يكاد يجهله أحد كقوله تعالى (لا ريب فيه) وكذا يقال فى نظائره من الصلوات التى ينكرها الكفرة : وقال بعضهم : لا حاجة لما ذكر إذ يكفى فى الصلة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع ، والمخاطب بها هنا هو رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للوصول ، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة وإن تعريف الموصول كتعريف آل يكون للعمد والجنس وأنه قد تكون صلته مبهمة للتعظيم كما فى قوله :

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فمثل الذى لا قيت يغلب صاحبه

وما ذكر أولا من تنزيلها منزلة المعلوم أبلغ لكونه كناية عما ذكر مناسبة للرد على من أنكر النبوة وتوحيد الله تعالى ﴿الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلال ولا اشتراكا السلطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستلزم للقدرة التامة والتصرف الكلى فيهما وفيما فيهما ايجادا واعداما واحياء واماته وأمران ونهيا حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح ، ومحل الموصول الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف ، والجملة مستأنفة مقررة لما قبلها أو على أنه نعت للموصول الاول أو بيان له أو بدل منه ، وما بينهما ليس باجنبي لأنه من تمام الصلة ومتعلق بها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو محله الرفع أو النصب على المدح بتقدير هو أو أمدح •

واختار الطيبي أن محله الرفع على الابدال وعلاه بقوله لأن من حق الصلة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلة لم تكن معلومة عند المعاندين فابدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيرا وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شيء ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ أى لم ينزل أحدا منزلة الولد ، وقيل أى لم يكن له ولد كما يزعم الذين يقولون فى حق المسيح وعزير. والملائكة عليهم السلام ما يقولون فسبحان الله عما يصفون ، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجملة للظرفية وكذا قوله تعالى ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ أى ملك السموات والارض ، وأفرد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعا للتصريح ببطلان زعم الثنوية القائلين بتعدد الآلهة والرد فى نحورهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصالته

والاحتراز عن توهم كونه تنمة للاول ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أى أحده إحدائنا جاريا على سنن التقدير والتسوية حسبما اقتضته إرادته المبينة على الحكم البالغه كخلقة الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة ﴿فَقَدَّرَهُ﴾ أى هيأه لما أراد به من الخصائص والأفعال الملائقة به ﴿تَقْدِيرًا﴾ بديعا لا يقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبر فى أمور المعاد والمعاش واستنباط الصنائع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرر فى الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخلق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والحق على هذا على حقيقة ، ويجوز أن يكون الحق مجازا بل منقولا عرفيا فى معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يخل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء فقدره فى إيجاد لم يوجد متفاوتا بل أوجده متناسفا متناسبا ، وقيل التقدير الثانى هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فادامه إلى الأجل المسمى والقول الأول مختار الزجاج وهو كما فى الكشف أظهر والفاء عليه للتعقيب مع الترتيب *

وزعم بعضهم أن فى الكلام قلبا وهو على ما فيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الاوجه المذكورة كما لا يخفى، وجملة (خلق) الخ عطف على ما تقدم وفيها رد على الثنوية القائلين بان خالق الشر غير خالق الخير ولا يضر كونه معلوما بما تقدم لانها تفيد فائدة جديدة لما فيها من الزيادة، وقيل: هى رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة فى أفعال الحيوانات الاختيارية. وفى ارشاد العقل السليم انها جارية مجرى العليل لما قبلها من الجمل المنتظمة فى ملك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضى استقلاله تعالى باوصافه بصفات الالهية يقتضى انتظام كل ماسواه كائنا ما كان تحت ملكوته القاهر بحيث لا يشذ من ذلك شئ ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولدا له سبحانه أو شريكا فى ملكه عز وجل ، وذكر الطيبي أن قوله تعالى : (له ملك السموات والأرض) توطئة وتهديد لقوله سبحانه : (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك فى الملك) وأردف بقوله تعالى : (وخلق كل شئ) لما أن كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما ومالكهما مناف لاتخاذ الولد والشريك قال تعالى : (بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد) الآية ، وقد يقال : إن هذه الجملة تصريح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه : ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ أظهر، وضمير (اتخذوا) للمشركين المفهوم من قوله تعالى : (ولم يكن له شريك فى الملك أو من المقام ، وقوله سبحانه : (نذيرا) ، وقال الكرماني : للكفار وهم مندرجون فى قوله تعالى : (للعالمين) والمراد حكاية أباطيلهم فى أمر التوحيد والنبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق فى مطاع السورة الكريمة أى اتخذوا لأنفسهم متجاوزين الله تعالى الذى ذكر بعض شؤنه العظيمة آلهة لا يقدر على خلق شئ من الاشياء وهم مخلوقون لله تعالى أو هم يخلقهم عبدتهم بالنحت والتصوير ، وزجج المعنى الاول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالأصنام بخلافه على الثانى ويكون التعبير بالمضارع عاياه فى (يخلقون) المبني للمفعول لمشاكلة (يخلقون) المبني للفاعل مع استحضار الحال الماضية ، ورجح المعنى الثانى بانه أنسب بالمقام لأن الذين أنذرهم نبينا ﷺ

شفاهما عبدة الأصنام وأن الأحكام الآتية أوفقها، نعم فيه تفسير الخلق بالافتعال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبه لغيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

والمبتادر منه إيجاد الشيء مقدرا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا المبتادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يترتب عليها وينشأ منها من الآثار مخلوقة له عز وجل عندهم كما حقق بل لو قيل بتعين هذه الإرادة على ذلك الوجه لم يبعد، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ لبيان حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرُونَ على التصرف في ضرر ما ليدفعوه عن أنفسهم ولا في نفع ما حتى يجلبوه إليهم، ولما كان دفع الضرر أفيدا ولا عجزهم عنه، وقيل: (لأنفسهم) يدل على غاية عجزهم لأن من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلا أن لا يقدر عليه في حق غيره من باب أولى. ومن خص الأحكام في الأصنام قال: إن هذا لبيان ما لم يدل عليه ما قبله من مراتب عجزهم وضعفهم فإن بعض المخلوقين العاجزين عن الخلق ربما يملك دفع الضرر وجلب النفع في الجملة كالحيوان، وقد يقال: التصرف في الضرر والنفع بالدفع والجلب على الإطلاق ليس على الحقيقة إلا لله عز وجل كما ينبي عنه قوله سبحانه لنبيه ﷺ: (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي لا يقدرُونَ على التصرف في شيء منها بإماتة الأحياء وإحياء الموتى في الدنيا وبعثهم في الآخرة للتصريح بعجزهم عن كل واحد مما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت لمناسبة الضرر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ﴾ القائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب لجميع الكفار بقرينة ادعاء إعانة بعض أهل الكتاب له صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سمي منهم في بعض الروايات النضر بن الحرث. وعبد الله بن أمية. ونوفل بن خويلد، ويجوز أن يراد غلاتهم كهؤلاء ومن ضامهم، وروى عن ابن عباس ما يؤيده، وروى عن الكلبي. ومقاتل أن القائل هو النضر والجمع لمشايعة الباقيين له في ذلك، ومن خص ضمير (اتخذوا) بمشركي العرب وجعل الموصول هنا عبارة عنهم كلهم جعل وضع الموصول موضع ضميرهم لذمهم بما في حيز الصلة والایذان بأن ما نفروا به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط لرتبة المشار إليه أي قالوا ما هذا إلا كذب مصروف عن وجهه ﴿افترأه﴾ يريدون أنه اخترعه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينزل عليه عليه الصلاة والسلام ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ﴾ أي على افتراءه واختراعه أو على الافك ﴿قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ يعنون اليهود بأن يلقوا إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها بعبارة، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويطب بن عبدالمزى. ويسار مولى العلاء بن الحضرمي. وجبر مولى عامر وكانوا كتابيين يقرؤون التوراة أسلموا وكان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يتعهدهم فقيلا ما قيل، وقال المبرد: عنوا بقوم آخرين المؤمنين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى

كافرة) ﴿فَقَدْ جَاءُوا﴾ أى الذين كفروا كما هو الظاهر ﴿ظُلْمًا﴾ منصوب بجاءوا فان جاء واتى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي، واختار هذا الوجه الطبرسي وأنشد قول طرفة :

على غير ذنب جتته غير أننى نشدت فلم أغفل حمولة معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والايصال ، وجوز أبو البقاء كونه حالا أى ظالمين ، والأول أولى ، والتنوين فيه للتفخيم أى جاؤا بما قالوا ظلماً هائلاً عظيماً لا يقادر قدره حيث جعلوا الحق البحت الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفكاً مفترى من قبل البشر وهو من جهة نظمه الرائق وطرأه الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لعجزوا عن الاتيان بمثل آية من آياته ومن جهة اشتماله على الحكم الخفية والاحكام المستتعبة للسعادات الدينية والديورية والامور الغيبية بحيث لا تناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوى والقدر، وكذا التنوين فى ﴿وَزُورًا﴾ أى وكذباً عظيماً لا يباغ غايته حيث قالوا ما لا احتمال فيه للصدق أصلاً، وسمى الكذب زوراً لازوراره أى ميله عن جهة الحق والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا على أنها أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما تقيب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثانى عين الأول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التغاير الاعتبارى، وقد اتضح ذلك المعنى فان ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكنه لما كان مغايراً له فى المفهوم وأظهر منه بطلاناً ترتب عليه بالفاء ترتيب اللازم على الملزوم تهويلاً لأمره كما قاله شيخ الاسلام ، وقيل : ضمير (جاؤا) عائد على قوم آخرين ، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أولئك المعينين جاءوا ظلماً بإعانتهم وزوراً بما أعانوا به وهو كما ترى .

﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ بعد ما جعلوا الحق الذى لا يحيد عنه إفكاً مختلقاً باعانة البشر يبنوا على زعمهم الفاسد كيفية الاعانة ، وتقدم الكلام فى أساطير وهى خبر مبتدأ محذوف أى هذه أو هو أو هى أساطير، وقوله تعالى ﴿اَكْتَتَبَهَا﴾ خبر ثان ، وقيل : حال بتقدير قد . وتعقب بأن عامل الحال إذا كان معنويًا لا يجوز حذفه كما فى المعنى ، وفيه أنه غير مسلم كما فى شرحه ، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبها) الخبر ومرادهم كتبها لنفسه والاسناد مجازى كما فى بنى الأمير المدينة ، والمراد أمر بكتابتها أو يقال حقيقة أكتبت أمر بالكتابة فقد شاع افتعل بهذا المعنى كاحتجم وافتصد إذا أمر بالحجامة والفصد، وقيل قالوا ذلك لظنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه عليه الصلاة والسلام بناء على علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ ، وقيل : مرادهم جمعها من كتب الشيء جمعه والجمهور على الأول *

وقرأ طلحة (اكتتبها) مبنياً للمفعول والأصل اكتبها له كاتب فحذف اللام وأفضى الفعل إلى الضمير فصار اكتبها إياه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تعاق الغرض العلى بخصوصه فبنى الفعل للمفعول وأسند للضمير فانقلب مرفوعاً مستتراً بعد أن كان منصوباً بارزاً ، وهذا مبنى على جواز إقامة المفعول الغير الصريح مقام الفاعل مع وجود الصريح وهو هنا ضمير الاساطير وهو الذى ارتضاه الرضى . وغيره ، وجمهور البصريين على عدم الجواز وتعين المفعول الصريح للإقامة فيقال عندهم : اكتبته، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع
 بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختياره الرجال بالرفع فإن الأصل اختاره من الرجال مختار
 وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم يصير إلى ما ذكر ﴿فَهِيَ تَمْلَى عَلَيْهِ﴾ أي تلقى تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها
 ليحفظها من أفواه من يملئها عليه من ذلك المكتتب لكونه أمياً لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقراءة فالاملاء الالتقاء
 للحفظ بعد الكتابة استعاوة لا الالتقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال: إن الظاهر العكس بأن يقال: أمليت
 عليه فهو يكتتبها أو المعنى أراد اكتتابها أو طلب كتابتها فأمليت عليه أي عليه نفسه أو على كاتبه فالاملاء
 حينئذ باق على ظاهره . وقرأ طلحة . وعيسى قتلى بالتاء بدل الميم ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ أي دائماً أو قبل انتشار
 الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تملى عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه
 جرأة عظيمة منهم قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتتبها) الخ من قول الله عز وجل يكذبهم
 به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهمزة في (اكتتبها) للاستفهام الذي هو في معنى الانكار، ووجهه أن يكون نحو
 قول حضرمي بن عامر وقد خرج يتحدث في مجلس قوم وهو في حلتين له فقال جزء بن سنان بن مؤلة: والله
 إن حضرمياً لجلد بموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزا الكرام وأن أورث زوداً (١) شصايصا نبلا

من آيات، وحق للحسن على ما في الكشف أن يقف على الأولين ﴿قُلْ﴾ لهم ردا عليهم وتحقيقاً للحق
 ﴿أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وصفه تعالى بأحاطة عليه بجميع المعلومات الخفية والجلية
 المعلومة من باب أولى للايدان بانطواء ما أنزله على أسرار مطوية عن عقول البشر مع ما فيه من التعريض
 بمجازاتهم بجناياتهم المحكية التي هي من جملة معلوماته تعالى أي ليس ذلك كما تزعمون بل هو أمر سماوي أنزله
 الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء من الأشياء وأودع فيه فنون الحكم والأسرار على وجه بديع لا تحوم
 حوله الأفهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمغيبات مستقبله وأمور مكنونة لا يهتدى
 إليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بكرة وأصيلاً خفية عن الناس ازداد
 موقع السر حسناً، وأما التذييل بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ غُفُورًا رَحِيمًا﴾ فهو للتنبيه على أنهم استوجبوا العذاب
 على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن آخر عنهم لما أنه سبحانه أزلاً وأبداً مستمر على المغفرة والرحمة
 المستبعتين للتأخير فكأنه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يعجل عقوبتكم
 على ما أتم عليه مع كمال استجابته إياها وغاية قدرته سبحانه عليها ولولا ذلك لصب عليكم العذاب صبا، وذكر
 الطيبي أن فيه على هذا الوجه معنى التعجب كما في قوله تعالى: (لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا كبراً) •
 وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقتدار العظيم على عقوبتهم لأنه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا
 القادر على العقوبة، وفي إشارتها تمييز لهم ونمى على فعلهم يعني أنكم فيما أنتم عليه بحيث يتصدى لعذابكم من
 صفته المغفرة والرحمة وليس بذاك، وقال صاحب الفرائد: يمكن أن يقال: ذكر المغفرة والرحمة بعد ذلك لأجل

أن يعرفوا أن هذه الذنوب العظيمة المتجاوزة عن الحد مغفورة أن تابوا وأن رحمته واصله إليهم بعدها وأن لا يأسوا من رحمته تعالى بما فرط منهم مع إصرارهم على ما هم عليه من المعاداة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ الخ نزلت في جماعة من كفار قريش أخرج ابن أبي اسحق . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن عتبة . وشيبة ابني ربيعة . وأبا سفيان بن حرب . والنضر بن الحرث . وأبا البحتري . والاسود بن المطالب . وزمعة بن الاسود . والوليد بن المغيرة . وأبا جهل بن هشام . وعبد الله بن أبي أمية . وأمّية بن خلف . والعاصي بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد ﷺ وكموه وخاصموه حتى تعذروا منه فبعثوا إليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فجاءهم عليه الصلاة والسلام فقالوا : يا محمد إنا بعثنا إليك لنعذر منك فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا وإن كنت تطلب الشرف فنحن نسودك وإن كنت تريد ملكا ملكناك فقال رسول الله ﷺ : « ما بي مما تقولون ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثني إليكم رسولا وأنزل علي كتابا وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فإن قبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه علي أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله عز وجل بيني وبينكم قالوا : يا محمد فإن كنت غير قابل منا شيئا مما عرضنا عليك فسل لنفسك من ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنانا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما تبغى فانك تقوم بالأسواق وتلتمس المعاش كما تلتمسه حتى نعرف فضلك ومنزلتك من ربك إن كنت رسولا كما تزعم فقال لهم رسول الله ﷺ : « ما أنا بفاعل ما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعثت إليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثني بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى في قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) الخ »

وقد سبق هنا لحكاية جنايتهم المتعلقة بخصوص المنزل عليه الفرقان بعد حكاية جنايتهم التي تتعلق بالمنزل، وما استفهامية بمعنى إنكار الوقوع ونفيه في محل رفع على الابتداء والجار والمجرور بعدها متعلق بمحذوف خبر لها، وقد وقعت اللام مفصلة عن هذا المجرور بها في خط الإمام وهي سنة متبعة، وعنوا بالإشارة والتعبير بالرسول الاستهانة والتهم، وجملة (يأكل الطعام) حال من (الرسول) والعامل فيها ما عمل في الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أي شيء وأي سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل ﴿ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ لا ابتغاء الارزاق كما نفعله على ترجية الإنكار والنفي إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذي هو مضمون الجملة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجملة استئنافية والاولى ما ذكرناه، ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المعاش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح ما يدعيه فما به لم يناف حالنا وليس هذا إلا لعمههم وركاكة عقولهم وقصور أبصارهم على المحسوسات فان تميز الرسل عليهم السلام عما عداهم ليس بأمور جسمانية وإنما هو بأمور نفسانية أعني ما جبلهم الله تعالى عليه من الكمال كما يشير إليه قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهمكم إله واحد) واستدل بالآية على إباحة دخول الأسواق للعلماء وأهل الدين والصالح خلافا لمن كرهه لهم .

﴿لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿تَنْزِلُ عَمَّا تَقْدُمُ عَلَيْهِمْ قَالُوا: إِنْ لَمْ تَوْجِدِ الْخَالَةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فِي الْأَكْلِ وَالْتَعِيشِ فَهَلَا يَكُونُ مَعَهُ مِنْ يَخَالِفُ فِيهِمَا يَكُونُ رَدًّا لَهُ فِي الْأَنْذَارِ فَإِنْ لَمْ تَوْجِدْ فَهَلَا يَخَالِفُنَا فِي أَحَدِهِمَا وَهُوَ طَلِبُ الْمَعَاشِ إِنْ يُلْقَى إِلَيْهِ مِنَ السَّمَاءِ كَنْزٌ يَسْتَضِيرُّ بِهِ وَيَرْتَفِعُ أَحْتِيَاجُهُ إِلَى التَّعِيشِ بِالْكَلِيَّةِ فَإِنْ لَمْ يَوْجِدْ فَلَا أَقْلَ مِنْ رَفْعِ الْحَاجَةِ فِي الْجُمْلَةِ بِأَتْيَانِ بَسْتَانٍ يَتَعِيشُ بِرَبْعِهِ كَمَا لِلدَّهَاقِينِ وَالْمِيَاسِيرِ مِنَ النَّاسِ. وَالزَّخْشَرَى ذَكَرَ أَنَّهُمْ عَنُوا بِقَوْلِهِمْ (مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ) أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَلِكًا ثُمَّ نَزَلُوا عَنْ مَلَكيَّتِهِ إِلَى صَحْبَةِ مَلِكٍ لَهُ يَعِينُهُ ثُمَّ نَزَلُوا عَنْ ذَلِكَ إِلَى كَوْنِهِ مَرْفُودًا بِكَنْزٍ ثُمَّ نَزَلُوا فَاتَّقَنُوا إِنْ يَكُونُ لَهُ بَسْتَانٌ يَأْكُلُ مِنْهُ وَيَرْتَزِقُ، قِيلَ الْجُمْلَةُ الْآخِرَةُ فَقَطْ تَنْزِلُ مِنْهُمْ وَمَا قَبْلَ اسْتِثْنَائِهِمْ جَوَابًا عَمَّا يَقَالُ كَيْفَ يَخَالِفُ حَالَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَالَكُمْ وَبِأَيِّ شَيْءٍ يَحْصُلُ ذَلِكَ وَيَتَمَيَّزُ عَنْكُمْ؟ وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ وَنَصَبُ (يَكُونُ) عَلَى جَوَابِ التَّحْضِيضِ، وَقَرِئَ (فَيَكُونُ) بِالرَّفْعِ حِكَاةً أَبُو مَعَاذٍ، وَخَرَجَ عَلَى أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفٌ عَلَى (أَنْزَلَ) لِأَنَّهُ لَوْ وَقَعَ مَوْقَعُهُ الْمَضَارِعَ لَكَانَ مَرْفُوعًا لِأَنَّكَ تَقُولُ ابْتِدَاءً لَوْلَا يَنْزِلُ بِالرَّفْعِ وَقَدْ عُطِفَ عَلَيْهِ (يُلْقَى) وَ(تَكُونُ) وَهُمَا مَرْفُوعَانِ وَهُوَ جَوَابُ التَّحْضِيضِ عَلَى أَضْمَارِهِ أَيْ فَهُوَ يَكُونُ، وَلَا يَجُوزُ فِي مِثْلِ هَذَا التَّرَكِيبِ نَصَبُ (يُلْقَى) وَتَكُونُ بِالْعُطْفِ عَلَى يَكُونُ الْمَنْصُوبِ لِأَنَّهُمَا فِي حَكْمِ الْمَطْلُوبِ بِالتَّحْضِيضِ لَا فِي حَكْمِ الْجَوَابِ. وَلَعَلَّ التَّعْبِيرَ أَوْلَا بِالْمَاضِي مَعَ أَنْ الْأَصْلَ فِي أَوَّلِ الْآيَةِ لِلتَّحْضِيضِ أَوْ الْعَرْضِ دُخُولَهَا عَلَى الْمَضَارِعِ لِأَنَّ أَنْزَلَ الْمَلِكُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَذِيرًا أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ لَمْ يَزَلْ مَدْعِيَالَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُخْرِجُوا الْكَلَامَ حَسْبَمَا يَدْعِيهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْلِمًا عَنْدهُمْ، وَفِيهِ نَوْعٌ تَهْكُمُ مِنْهُمْ قَاتِلُهُمْ اللَّهُ تَعَالَى بِخِلَافِ الْإِلْقَاءِ وَحُصُولِ الْجَنَّةِ، وَلَعَلَّ فِي التَّعْبِيرِ بِالْمَضَارِعِ فِيهِمَا وَإِنْ كَانَ هُوَ الْأَصْلُ إِشَارَةً إِلَى الْإِسْتِمْرَارِ التَّجَدُّدِ كَأَنَّهُمْ طَلَبُوا شَيْئًا لَا يَنْفَدُ وَذَكَرَ ابْنُ هِشَامٍ فِي الْمَغْنَى عَنْ الْهَرَوِيِّ أَنَّهُ قَالَ بِمَجِيءِ لَوْلَا لِلْإِسْتِفْهَامِ وَمِثْلُ لَهُ بِمِثَالَيْنِ أَحَدُهُمَا قَوْلُهُ تَعَالَى (لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ)، وَتَعَقَّبَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ مَعْنَى لَمْ يَذْكُرْهُ أَكْثَرُ النُّحَوِيِّينَ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ مِثَالُهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ)، وَذَكَرَ أَنَّهَا فِي ذَلِكَ لِلتَّوْبِيخِ وَالتَّنْذِيرِ وَهِيَ حِينَئِذٍ تَخْتَصُّ بِالْمَاضِي، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ إِنْ عَنَى بِقَوْلِهِ تَعَالَى (لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ) مَا وَقَعَ هُنَا فَامْرُكُوهَا فِيهِ لِلتَّوْبِيخِ وَالتَّنْذِيرِ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ فَتَدْبِرْ، وَقَرَأْ قَتَادَةَ وَالْأَعْمَشَ (أَوْ يَكُونُ) بِالْيَاءِ آخِرَ الْحُرُوفِ، وَقَرَأَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ وَحَمْزَةُ. وَالْكَسَاءُ وَابْنُ وَثَابٍ. وَطَلْحَةُ. وَالْأَعْمَشُ (نَأْكُلُ) بِالنُّونِ اسْنَادًا لِلْفِعْلِ إِلَى ضَمِيرِ الْكَافِ الْقَائِلِينَ مَا ذَكَرَ ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ﴾ هُمُ الْقَائِلُونَ الْأَوَّلُونَ وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَظْهَرُ مَوْضِعَ ضَمِيرِهِمْ تَسْجِيلًا عَلَيْهِمْ بِالظُّلْمِ فِيمَا قَالُوهُ لِكُونِهِ اضْطِلَالًا خَارِجًا عَنِ حُدُودِ الضَّلَالِ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ نِسْبَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى مَا يَشْهَدُ الْعَقْلُ وَالنَّقْلُ بِبِرَائَتِهِ مِنْهُ أَوْ إِلَى مَا لَا يَصَاحِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَمَسِّكًا لِمَا يَزْعُمُونَ مِنْ نَفْيِ الرِّسَالَةِ، وَقِيلَ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ، وَقَالَ الْكَامِلُونَ فِي الظُّلْمِ مِنْهُمْ وَأَيَّامًا كَانَ فَا لِمُرَادِ انْتِهَامِهِمْ قَالُوا لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ﴾ أَيْ مَا تَتَّبِعُونَ ﴿الْأَرْجُلَ مَسْحُورًا﴾ سِحْرُ فُغْلَبَ عَلَى عَقْلِهِ فَا لِمُرَادِ السِّحْرِ مَا بِهِ اخْتِلَالُ الْعَقْلِ، وَقِيلَ: أَصِيبَ سِحْرُهُ أَيْ رِئْتُهُ فَاخْتَلَّ حَالُهُ كَمَا يَقَالُ مَرْوَسٌ أَيْ أَصِيبَ رَأْسُهُ، وَقِيلَ: يَسْحَرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ أَيْ يَغْنَذِي أَوْذَا سِحْرٍ أَيْ رِئْتُهُ عَلَى أَنْ مَفْعُولٌ لِلنَّسَبِ وَأَرَادُوا أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بَشَرٌ مِثْلَهُمْ، وَقِيلَ أَيْ ذَا سِحْرٍ بِكِسْرِ السِّينِ وَعَنُوا قَاتِلُهُمْ اللَّهُ تَعَالَى - سَاحِرًا، وَالْأَظْهَرُ عَلَى مَا فِي الْبَحْرِ التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ، وَذَكَرَ هُوَ الْإِنْسَابُ بِحَالِهِمْ ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ اسْتِعْظَامُ

الاباطيل التي اجترؤا على التفوه بها وتعجيب منها أى انظر كيف قالوا فى حقك الاقاويل العجيبة الخارجة عن العقول الجارية لغرابتها مجرى الامثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الوقوع ﴿ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۙ ﴾ فبقوا متحيرين ضلالا لا يجدون فى القدرح فى نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا فى نفسه فالفاء الاولى سببية ومعلقة (ضلوا) غير منوى والفاء الثانية تفسيرية أو فضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فان من اعتاد استعمال هذه الاباطيل لا يكاد يهتدى إلى استعمال المقدمات الحقة فالفاء فى الموضوعين سببية ومعلقة (ضلوا) منوى ولعل الاول اولى والمراد نفي ان يكون ما أتوا به قادحا فى نبوته ﷺ ونفى أن يكون عندهم ما يصلح للقدرح قطعاً على أبلغ وجه فان القدرح فيها إنما يكون فى القدرح بالمعجزات الدالة عليها وما أتوا به لا يفيد ذلك أصلاً وأنى لهم بما يفيدته *

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ۙ ۝ ١٠ ﴾ أى تسكنا خير الذى إن شاء وهب لك فى الدنيا شيئاً خيراً لك مما اقترحوه وهو أن يجعل لك مثل ما وعدك فى الآخرة من الجنات والقصور كذا فى الكشاف ، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات فى الآخرة وقصوراً فى الدنيا ولا يخفى ما فيه ، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك فى الآخرة ، ودخلت (إن) على فعل المشيئة تنبيهاً على أنه لا يزال ذلك الا برحمته تعالى وأنه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، والاول ابلغ فى تبكيث الكفار والرد عليهم ، ولا يرد كما زعم ابن عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كما استعمله إن شاء الله تعالى ، والظاهر أن الإشارة إلى ما اقترحوه من الكسب والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجريان الانهار والمسكن الرفيعة فى تلك الجنان بأن يكون فى كل منها مسكن أو فى كل مسكن ومن الكسب لما انه مطلوب لذاته بالنسبة اليه وهو إنما يطلب للحصول مثل ذلك وهو أيضاً أظهر فى الابهة وأملأ لعيون الناس من الكسب ، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الاول لظهور منافاته للحكمة التشريعية وربما يعلم من كثير من الآيات كذا قيل *

وفى إرشاد العقل السليم أن الإشارة إلى ما اقترحوه من أن يكون له ﷺ جنة يأكل منها (وجنات) بدل من (خييراً) محقق لخيريته مما قالوا الآن ذلك كان طلقاً عن قيد التعدد وجريان الانهار ، وتعلق ذلك بمشيئته تعالى للايدان بأن عدم الجعل لعدم المشيئة المبنية على الحكم والمصالح ، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الاولين للتنبيه على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلانهما ومنافتهما للحكمة التشريعية وإنما الذى له وجه فى الجملة هو الاقتراح الأخير فانه غير مناف للحكمة بالسكية فان بعض الانبياء عليهم السلام قد أتوا فى الدنيا مع النبوة ملكاً عظيماً انتهى ، وهذا الذى ذكره فى الإشارة جعله الامام الرازى قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وما ذكر أولاً استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد ، وحكى عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشى فى الأسواق وقال : إنه بعيد ، وحكاه الامام عن عكرمة وكأنى بك تختار ما اختاره صاحب الارشاد ، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطوفاً على محل الجزاء الذى هو جعل وهو جزاء أيضاً وقد جرى به جملة استقبالية على الاصل فى الجزاء ، فقد ذكر أهل المعانى أن الاصل فى جملة إن الشرطية أن تكونا فعليتين استقباليتين لفظاً كما أنهما مستقبليتان معنى ، والعدل عن ذلك فى اللفظ لا يكون إلا للنكته *

وكان التعبير على هذا بالجمتين الماضويتين لفظاً في (إن شاء جعل) الخ لزيادة تبيكيت الكفار فيما اقترحوا من جنسه، ولما لم يقترحوا ما هو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر، وقيل: كان الظاهر بعد التعبير أولاً في الجزاء بالماضي أن يعبر به هنا أيضاً لكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور في الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضي عدم دخول القصور في الخير المبدل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ما تقدم عن الكشف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق، وجوز أن يكون مرفوعاً أدغمت لامه في لام (لك) لكن ادغام المثلين إذا تحرك أولهما إنما هو مذهب أبي عمرو، والذي قرأ بالتسكين من السبعة هو: وحمة. والكسائي. ونافع. وفي رواية محبوب عنه أنه قرأ بالرفع بلا ادغام وهي قراءة ابن عامر. وابن كثير. ومجاهد. وحيد. وأبي بكر، والعطف على هذه القراءة واحتمال الادغام عند ابن عطية على المعنى في (جعل) لأن جواب الشرط موضع استئناف ألا يرى أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع موقع جواب الشرط وقال الزمخشري: هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضياً جاز في جوابه الجزم والرفع كقول زهير في مدح هرم بن سنان.

وان أتاه خليل (١) يوم مسغبة يقول لا غائب مالي ولا حرم
ومذهب سيدييه أن الجواب في مثل ذلك محذوف وأن المضارع المرفوع على نية التقديم، وذهب الكوفيون، والمبرد إلى أنه هو الجواب وأنه على حذف الفاء. والتركيب عند الجمهور فصيح سائغ في النثر كالشعر، وحكى أبو حيان عن بعض أصحابه أنه لا يجوز إلا في الضرورة إذ لم يجز إلا في الشعر، وتام الكلام في تحقيق المذاهب في محله، وقال الجوفي: وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوي، والكلام وعنده ^{عليه السلام} يجعل تلك القصور في الآخرة ولذا عدل عن الماضي إلى المضارع الدال على الاستقبال، وقيل: هو استئناف يبانى كان قائلاً يقول: كيف الحال في الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصوراً، وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجعل في الدنيا أيضاً على معنى إن شاء جعل لك في الدنيا جنات ويجعل لك في تلك الجنات قصوراً إن تحققت الشرطية وهو كما ترى، وقيل: الرفع بالعطف على (تجزي) صفة بتقدير ويجعل فيها أي الجنات، وليس بشيء، وقرأ عبيد الله بن موسى. وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن، ووجهه على ما نقل عن السيرافي أن الشرط لما كان غير مجزوم أشبه الاستفهام، وقيل: لما كان غير واقع حال المشاركة أشبه النفي، وقد ذكر النصب بعده سيدييه، وقال إنه ضعيف، وقيل: الفعل مرفوع وفتح لامه اتباعاً للام (لك) نظير ما قيل في قوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقتم حمامة في غصون ذات أوقال
من أنه فتح راء غير اتباعاً لهمزة أن وهو أحد وجهين في البيت، ونظير الآية في هذه القراءات قول النابغة:

فان يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام
ونأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر. ليس له سنام

فانه يروى في نأخذ الجزم والرفع والنصب ((بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ)) انتقال إلى حكاية نوع آخر

من أباطيلهم متعلق بامر المعاد وما قبل كان متعلقاً بأمر التوحيد وأمر النبوة ولا يضر في ذلك العود إلى ما يتعلق بالساعة بالساعة السابق، واختلاف أساليب الحكاية لا اختلاف المحكي، وما ألفت تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة بيل الاتقالية • وقوله تعالى ﴿وَاعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ۝ ١١﴾ النخ لبيان ما لهم في الآخرة بسببه أي هيأنا لهم ناراً عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما يشعر به وضع الموصول موضع ضمير هم أول كل من كذب بها كانوا من كان وهم داخلون في ذلك دخولا أولياً، ووضع الساعة موضع ضميرها للمبالغة في التشنيع، وهذا الاعتداد وإن كان ليس بسبب تكذيبهم بها خاصة بل يشاركه في السببية له ارتكابهم الأباطيل في أمر التوحيد وأمر النبوة إلا أنه لما كانت الساعة نفسها هي العلة القريبة لدخولهم السعير أشير بما ذكر إلى سببية التكذيب بها لدخولها ولم يتعرض للإشارة إلى سببية شيء آخر؛ وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لا وائلك المشركين والمكذبين برسول الله ﷺ والمكذبين بالساعة أي الجامعين للاوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دورانا على ألسنتهم إذ من الكفار من يشرك ويكذب برسول الله عليه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة، فالمراد من يكذب بالساعة أو لئلك الصنف من الكفرة وهو كما ترى • وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما هذا الرسول) النخ واضراب عنه إلى ما هو أعجب منه على معنى أن ذلك تكذيب للرسول ﷺ وهذا تكذيب لله سبحانه وتعالى ففي صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال « قال الله تعالى كذبنى ابن آدم ولم يكن له ذلك - إلى قوله تعالى - فاما تكذيبه إياي فزعم اني لا أقدر أن أعيده كما كان » وظاهره أن أعجبية التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل ، وقال بعضهم: إن الأعجبية لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الإعادة مع ما شاهدوه في الانفس والآفاق وما ارتكز في أوهامهم من أن الإعادة أهون من الإبداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسمعوا أمر الساعة إلا من النبي ﷺ فهو تكذيب له عليه الصلاة والسلام فيه ، وأنت تعلم أن في الحديث إشارة إلى ما ارتضاه وقيل : اضراب عن ذاك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة وأنكروها والحال أنا قد اعتدنا لمن كذب بها سعيراً فان جراتهم على التكذيب بها وعدم خوفهم مما أعد لمن كذب بها من أنواع العذاب أعجب من القول السابق . وتعقب بأنه لا نسلم كون الجرامة على التكذيب بالساعة أعجب من الجرامة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن انضمام عدم الخوف مما يترتب عليه إذا كان ذلك الترتب في الساعة المكذب بها يفيد شيئاً وفيه تأمل ، وقيل : هو اضراب عن ذاك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة التي أخبر بها جميع الأنبياء عليهم السلام فالجرامة على التكذيب بها جرامة على التكذيب بهم والجرامة على التكذيب بهم أعجب من الجرامة على القول السابق . وتعقب بأن مرادهم من القول السابق نفى نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من الكذب في دعواه إياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاته للرسالة وذلك موجود ومتحقق في جميع الأنبياء عليهم السلام، فتكذيبه ﷺ لذلك تكذيب لهم أيضاً فلا يكون التكذيب بالساعة على ما ذكر أعجب من تكذيب النبي ﷺ لاشتراك التكذبيين في كونهم ما في حكم تكذيب الكل ، وقيل : هو متصل بقوله تعالى (تبارك الذي إن شاء) النخ الواقع جواباً لهم والمنهي عن الوعد بالجنات والقصور في الآخرة مسروق لبيان أن ذلك لا يجدى نفعا على طريقة قول من قال :

عوجوا لنعم فحيوا دمنة الدار ماذا تحيون من نوى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنعون بهذا الجواب وكيف يصدقون بتعجيل مثل ما وعدك في الآخرة ، وقيل : إضراب عن الجواب إلى بيان العلة الداعية لهم إلى التكذيب ، والمعنى بل كذبوا بالساعة فقصرت أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن السكرامة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك ، وقوله تعالى ﴿ إِذَا رَأَوْهُم ﴾ إلى آخره صفة للسعير والتأنيث باعتبار النار ، وقيل لأنه علم لجهنم كما روى عن الحسن . وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول آل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعلمية . وأجيب بأن دخول آل للبح الصفة وهي تدخل الاعلام لذلك كالحسن . والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة . أو لتأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن ، وإسناد الرؤية إليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيط والزفير فيما بعد إذ لا امتناع في أن يخلق الله تعالى النار حية مغتظة زافرة على الكفار فلاحاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية ، وقوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد) وقوله ﷺ كما في صحيح البخاري « شكت النار إلى ربها فقالت : رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنفسين : نفس في الشتاء ونفس في الصيف » إلى غير ذلك ، وإذا صح ما أخرجه الطبراني . وابن مردويه من طريق مكحول عن أبي أمامة قال « قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من بين عيني جهنم قالوا : يا رسول الله هل لجهنم من عين ؟ قال : نعم أما سمعت الله تعالى يقول (إذا رأتهم من مكان بعيد) فهل تراهم إلا بعينين » كان ما قلناه هو الصحيح . وإسنادها إليها لا إليهم للايذان بأن التغيط والزفير منها لهيجان غضبها عليهم عند رؤيتها إياهم ﴿ مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ هو أقصى ما يمكن أن يرى منه ، وروى أنه هنا مسيرة خمسمائة عام . وأخرج آدم بن أبي إياس في تفسيره عن ابن عباس أنه مسيرة مائة عام وحكي (١) ذلك عن السدي . والكلبي . وروى أيضا عن كعب ، وقيل : مسيرة سنة وحكاها الطبرسي عن الإمام أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه ، ونسبه في إرشاد العقل السليم إلى السدي ، والكلبي ﴿ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا ﴾ أي صوت تغيط . ليصح تعلق السماع به . وفي مفردات الراغب الغيظ . أشد الغضب والتغيط هو اظهار الغيظ . وقد يكون ذلك مع صوت مسموع كما في هذه الآية ، وقيل : أريد بالسماع مطلق الإدراك كأنه قيل : أدر كوا لها تغيطا ﴿ وَزَفِيرًا ١٢ ﴾ هو إخراج النفس بعد مده على ما في القاموس ، وقال الراغب : هو ترديد النفس حتى تنتفخ الضلوع منه وشاع استعماله في نفس صوت ذلك النفس ، ولا شبهة في أنه مما يتعلق به السماع ولذا استشكلوا تعلق السماع بالتغيط دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت ، وقال بعضهم : إن ما ذكر من قبيل قوله : ورأيت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

وهو بتقدير سمعوا لها وأدر كوا تغيطا وزفيرا ويعاد كل إلى ما يناسبه . ومن الناس من قال : الكلام خارج مخرج المبالغة بجعل التغيط مع أنه ليس من المسموعات مسموعا ، والتنوين فيه وفي (زفيرا) للتفخيم . وقد جاء في الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعادنا الله تعالى منها ، وفي خبر أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم

بسند صحيح عن ابن عباس أنها تزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف . وأخرج ابن المنذر . وابن جرير . وغيرهما عن عبيد بن عمير أنه قال في قوله تعالى (سمعوا لها) النخ : إن جهنم لتزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ترعد فرائصه حتى أن إبراهيم عليه السلام ليجثو على ركبتيه ويقول : يارب لا أسألك اليوم إلا نفسي . وأخرج أبو نعيم عن كعب قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فنزلت الملائكة صفوقا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : أنت بجهنم فيأتي بها تقاد بسبعين ألف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدر مائة عام زفرت زفرة طارت لها أفدة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا لركبتيه ثم تزفر الثالثة فتباغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفرع كل امرئ إلى عمله حتى أن إبراهيم عليه السلام يقول : بخلتى لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بمناجاتي لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتنى لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التي ولدتنى ومحمد ﷺ يقول : أمتى أمتى لا أسألك اليوم نفسي فيجيبه الجليل جل جلاله إن أوليائى من أمتك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزتى لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدي الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الاخبار ظاهرة في أن النار هى التى تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلا من الرؤية والتغيظ والزفير لزمانيتها ونسبته اليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائى ، وقيل : إن قوله تعالى (رأى منهم) من قوله ﷺ إن المؤمن والكافر لا تترامى نارهما وقولهم : دورهم تترامى وتتناظر كان بعضها يرى بعضا على سبيل الاستعارة بالكناية والمجاز المرسل ، وجوز أن يكون من باب التمثيل ، وأياما كان فالمراد إذا كانت بمراى منهم ، وقوله سبحانه : (سمعوا لها تغيظا) على تشبيه صوت غليانها بصوت المغناط وزفيره وفيه استعارة تصريحية أو ممكنية وجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل الزمخشري مقدما له ؛ وذكر بعض الأئمة أن هذا مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا البنية شرطا في الحياة .

وفى الكشف الاشبه أن ذلك ليس لأن البنية شرط ومن أين العلم بان بنية نار الآخرة بحيث لا تستعد للحياة بل لأنه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشئ المعروف جماديته حيا ناطقا فكان خبرا على خلاف المعتاد أو الحمل على المجاز التمثيلي الشائع فى كلامهم لا سيما فى كلام الله تعالى ورسله عليهم السلام وإذا لاح الوجه فكن الحائى فى ترك الظاهر إلى هذا أو ذاك ، وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فان ما يدعونه أيضا ليس بظاهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الاغماض عن المناقشة فيما ذكر أن الحمل على الحقيقة هنا أبلغ فى التحويل ولعله يهون أمر الخبر على خلاف المعتاد ، وهذا إن لم يصح الخبر السابق اما إذا صح فلا ينبغى العدول عما يقتضيه وليس لأحد قول مع قوله ﷺ فانه لا علم بظاهر الكتاب وخافيه (وَإِذَا لَقُوا مِنْهَا مَكَانًا) أى فى مكان فهو منصوب على الظرفية و(منها) حال منه لأنه فى الأصل صفة ، وجوز تعلقه بالقوا .

وقوله تعالى (ضيقا) صفة لمكانا مقيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة وهـو السرفى وصف الجنة بأن عرضها السموات والارض . وأخرج ابن أبي حاتم عن يحيى بن أسيدان رسول الله ﷺ

سئل عن قوله تعالى (وإذا ألقوا) الخ فقال : والذي نفسى بيده إنهم ليستكبرون في النار كما يستكبره الوتد في الحائط، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزج في الرمح *
 وقرأ الكلبي: الأسفلون يرفعهم اللهب والأعلون يحطهم الداخلون فيزدحمون، وقرأ ابن كثير (ضيقا) بسكون الياء *
 ﴿مُقَرَّنِينَ﴾ حال من ضمير (القوا) أى إذا القوا منها مكانا ضيقا حال كونهم مقرنين قد قرنت أيديهم إلى أعناقهم بالجوامع ، وقيل : مقرنين مع الشياطين في السلاسل كل كافر مع شيطانه وفي أرجلهم الأصفاد ، وحدثني عن الجبائي ، وقرأ أبو شيبة صاحب معاذ بن جبل (مقرنون) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ، ووجهها على ما في البحر كونه بدلا من ضمير (القوا) بدل نكرة من معرفة ﴿دَعَا هُنَالِكَ﴾ أى في ذلك المكان الهائل ﴿ثُبُوراً ١٣﴾ أى هلاكا كما قال الضحاك . وقتادة وهو مفعول (دعوا) أى نادوا ذلك فقالوا : يا ثبورا على معنى احضر فهذا وقتك، وجعل غير واحد النداء بمعنى التنى فيتمنون الهلاك ليسلوا بما هو أشد منه كما قيل أشد من الموت ما يمتنى معه الموت *

وجوز أبو البقاء نصب (ثبورا) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء، وقيل : على المصدرية لفعل محذوف ومفعول (دعوا) مقدر أى دعوا من لا يجيبهم قاتلين ثبورا ثبورا وكلا القولين كما ترى، ولا اختصاص لدعاء الثبور بكفرة الانس فانه يكون للشيطان أيضا. أخرج أحمد وابن أبي شيبة . وعبد بن حميد. والبزار: وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والبيهقي في البعث بسند صحيح عن أنس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أول من يكسى حلة من النار إبليس فيضعها على حاجبيه ويسحبها من خلفه وذريته من بعده وهو ينادى يا ثبورا ويقولون يا ثبورهم حتى يقف على النار : فيقول يا ثبورا ويقولون يا ثبورهم » الحديث ، وفي بعض الروايات أن أول من يقول ذلك إبليس ثم يتبعه أتباعه، وظاهره شمول الاتباع كفرة الانس والجن، ولا يتوهم اختصاص ذلك ببعض كفرة الانس بناء على ما قيل : إن الآية نزلت في أبي جهل . وأصحابه لما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً﴾ على تقدير قول إما منصوب على أنه حال من فاعل (دعوا) أى دعوا مقولا لهم ذلك حقيقة كما هو الظاهر بأن مخاطبتهم الملائكة لتنبيههم على خلود عذابهم وأنهم لا يجابون إلى ما يدعونهم أولا ينالون ما يتمنونونه من الهلاك المنجى أو تمثيلا لهم وتصويرا لحالهم بحال من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب كما قيل أى دعوه حال كونهم أحقاء بأن يقال لهم ذلك ، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أى إذا ألقوا منها مكانا ضيقا دعوا ثبورا) فيقال لهم : لا تدعوا الخ ، أو على أنه مستأنف وقع جوابا عن سؤال مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل : فماذا يكون عند دعائهم المذكور؟ فقيل : يقال لهم ذلك ، والمراد به إقناطهم عما علقوا به أطماعهم من الهلاك وتنبيههم على أن عذابهم الملجئ لهم إلى ذلك أبدى لا خلاص لهم منه على أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير ممكن فكأنه قيل : لا تدعوا اليوم هلاكا واحدا فلا يخلصكم ﴿وَادْعُوا ثُبُوراً﴾ وهلاكا ﴿كثيراً ١٤﴾ لا غاية لكثرة لتخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير *

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تعددت الأسباب والموت واحد وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقيل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الألفاظ المشعرة به فكأنه قيل : لا تقولوا يا ثبورا فقط وقولوا يا ثبوراه ياهللا كاه يا ويلاه ياهفاه إلى غير ذلك وهو كما ترى . وقال شيخ الإسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لا بحسب كثرة في نفسه فان ما يدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكنه كلما تعلق به دعاء من تلك الادعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخر ، وتحقيقه لا تدعوه دعاء واحدا وادعوه أدعية كثيرة فان ما أتم فيه من العذاب لغاية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن ، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهوله من جعل تعدد الدعاء وتجده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعددته بتجدد الجلود كما لا يخفى ، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقعتم فيما ليس ثبوركم فيه واحدا إنما هو ثبور كثير اما لأن العذاب أنواع وألوان كل نوع منها ثبور لشدته وفضاعته أو لأنهم كلما نضجت جلودهم بدلوا جلودا غير هافلا غاية هلاكهم فلا يلائم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكا ينهى عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناطاهم عن ذلك ببيان استحالة ودوام ما يوجب استدعاءه من العذاب الشديد انتهى ، وتعقب القول بأن وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بأنه لا يناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الألفاظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثيرا ، وأما قوله : وأما ما قيل الخ فهو لا يخلو عن بحث فتأمل .

وحكى على بن عيسى ما نبرك عن هذا الأمر أى ما صرفك عنه ، وجوز أن يكون الثبور في الآية من ذلك كأنهم ندموا على ما فعلوا فقالوا : واصرفاه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماه فاجيبوا بما أجيبوا ، وتقييد النهى والأمر باليوم لمزيد التهويل والتفطيع والتنبية على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يخاص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكذيب بها ففيه زيادة إيلاهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبورا) بفتح التاء في ثلاثها وفعل بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القفول .

(قُلْ) تقرىعا لهم وتهكما بهم وتحسيرا على ما فاتهم ﴿أَذْكَ﴾ إشارة إلى ما ذكر من السعير باعتبار اتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فإنها التي كثيرا ما تقابل بالجنة ، وما فيه من معنى البعد للاشعار بكونها في الغاية القاصية من الهول والفضاعة ، وقيل : إشارة إلى ما ذكر من الجنة والكنز في قولهم : أو يلقى إليه كنز الخ .

وقيل : إلى الجنة والقصور المجمولة في الدنيا على تقدير المشيئة وكلا القواين لا يعول عليهما لاسيما الأخير أى أذلك الذي ذكر من السعير التي اعتدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت ذيت ﴿خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ أى وعدا المتقون لأن وعد تعدى لمفولين وهذا المحذوف هو العائد على المرصول ، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الإضافة معلومة المدح فإن المدح يكون بما هو معلوم ، وإن لم تكن معلومة فلا فائدة خلود الجنة ، ولا يخدشه قوله تعالى : (خالدين) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لا خلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنات الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بمطلق التقوى لا بالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط ، ويدل عليه مقابلةهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدا إياهم وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذلك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لا شك في أنه لا خيرية في السعير
لكنكم والتقرير كما أشرنا إليه .

وقال ابن عطية : حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه . لفظة التفضيل بين الجنة والسعير في الخير لأن
الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء يرى هل يجيبه بالصواب أو بالخطأ، وإنما منع سيئويه وغيره من
التفضيل إذا كان الكلام خبرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائغ، وقال أبو حيان : إن
(خير) هنا ليس للدلالة على الأفضلية بل هو على ما جرت به عادة العرب في بيان فضل الشيء وخصوصيته بالفضل
دون مقابله كقول حسان : * فشركا لخيركا الفدا . * وقولهم الشقاء أحب إليك أم السعادة والعسل أحلى من
الحل، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن أحب إلي) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبر .
وما ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخير الذي ادعى منع سيئويه فيه بما لم يكن الحكم فيه
واضحا أما إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يختلج في ذهنه ولا يتردد في الأفضل فإن التفضيل يجوز فيه،
وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا إليه هنا أولى بالاعتبار مما أشار ابن عطية وأبو حيان إليه *
(كَانَتْ) تلك الجنة ﴿لَهُمْ﴾ أي في علم الله تعالى أوفى اللوح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم
الأكرمين عبر عنه بالماضي على طريق الاستعارة لتحقيق وقوعه فإنه سبحانه لا يخلف الميعاد، وجوز أن يكون
هذا باعتبار تقدم وعده تعالى في كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام إياهم بها ﴿جَزَاءً﴾ على أعمالهم
بمقتضى الوعد لا بالاجاب ﴿وَمَصِيرًا ١٥﴾ ينقلبون إليه، ولم يكتب بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه
ذلك فقد يثيب الملك في الدنيا انسانا ببستان مثلا ولا يراه فضلا عن أن يسكن فيه، وجملة (كانت لهم) الخ على
ما ذكره الطبرسي في موضع الحال من الضمير المحذوف العائد على الموصول في (وعد المتقون) بتقدير قد أو بدونه،
وجوز أن تكون بدلا من (وعد المتقون) وتفسيرا له، وأن تكرر استئنافا في موضع التعليل *

وذكر الزمخشري ما يشعر بأن هذه الجملة تدبيل لتذكير النعمة بما خولهم الله تعالى وطيب عيشهم
في ذلك المكان الرافع على وجه يتضمن ضد ذلك لاضدادهم فكأنه قيل كانت لهم جزاء موفورا لا يدخل
تحت الوصف ومصيرا أي مصيرا لا يقادر قدره وليس كمصير الكفرة المشار إليه بقوله سبحانه (وإذا ألقوا
منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ قيل
استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ مما قبله حيث أفاد أن الجنة مسكن لهم والسكان في دار يحتاج إلى أشياء كثيرة
لتطيب نفسه بسكنائها فكأن سائلا يقول: ما لهم إذا صاروا إليها وسكنوا فيها؟ فقيل لهم فيها ما يشاءون، وقال
الطبرسي: الجملة في موضع الحال من قوله تعالى (المتقون) وما هو صولة مبتدأ والعائد محذوف و (لهم) خبره و (فيها)
متعلق بما تعلق به أي كائن لهم فيها الذي يشاءونه من فنون الملاذ والمشتريات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني،
ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أبيح له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه الذل الأشياء ولا تمتد أعناقهم منهم
إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخطر بباله ما يخطر طلبه ولا يتأتى له فلا يشاء آحاد المؤمنين رتبة
الأنبياء عليهم السلام ولا يتعرضون للشفاعة لمن كتب عليه الخلود في النار مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوى
مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء فيما ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) .

(خالد بن) حال من أحد ضمائرهم على ما قبل وظاهره عدم الترجيح ، وقال بعض الافاضل: جملة حالا من الأول يقتضى كونها حالا مقدرة ومن الثالث يومهم تقييد المشيئة بها فخير الأمور أوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقييد غير محل بل مهم ، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، ولبعض الأجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره المحصى فى حواشى التصريح فليراجع (كَانَ) أى الوعد بما ذكر أو الموعدود المفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤون لهم فيها وبالخلود على الأول والجنة وحصول المرادات والخلود الموعد به على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود ، وآخر لحصول ما يشاؤون لهم فيها أوله ولكون الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويغنى عنه ما سمعت، والاكثر أن يكون على أنه لما يشاؤون وهو اسم كان وقوله تعالى (عَلَى رَبِّكَ) متعلق بها أو بمحذوف وقع حالا من قوله سبحانه (وَعَدًا) وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجار به سواء كان باقيا على مصدريته أو مؤولا باسم المفعول أى موعدا لما علمت من الخلاف فى مرجع الضمير بناء على منع تقديم معمول المصدر عليه وإن كان مؤولا بغيره أو كان المقدم ظرفا وفيه خلاف ، وجوز أن يكون (على ربك) متعلقا بمحذوف هو الخبر (وعدا) مصدرا مؤكدا، والظاهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعدا (مَسْئُولًا ١٦) أى حقيقة أن يسئل ويطلب لكونه مما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول ذلك فمستوليته كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعدود مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك) ، وقال سعيد بن أبى هلال: سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كان يوم القيامة يقول المؤمنون: ربنا عملنا لك بما أمرتنا فأنجز لنا ما وعدتنا فذلك قوله تعالى: (وعدا مسئولا) *

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق سعيد هذا عن محمد بن كعب القرظى أنه قال فى الآية: إن الملائكة عليهم السلام لتسأل ذلك فى قولهم (ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم) والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه صلى الله عليه وسلم والاشعار بأنه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمغانم الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعرة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لمكان (على) وعندهم لا يجب عليه سبحانه شئ لاستلزام ذلك سلب الاختيار وعدم استحقاق الحمد ، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمقتضى الوعد والممتنع لإيجاب الاجاء والقسر من خارج لأنه السالب للاختيار الموجب للفسدة دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمقتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشئ من الارادة لا ينافى الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقة والمسبوقية بحسب الذات وذلك لا يستلزم الحدوث، أو يقال: الحادث بالارادة تعلقه بالموعد به فافهم (يَوْمَ يُحْشَرُهُمْ) نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) النخ أى قل لهم ذلك واذكر لهم بعد التقرير والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمزاد تذكيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على كمال هوله وفضاعة ما فيه والايذان بأن العبارة لا تحيط ببيانها أى ويوم يحشرهم يكون من الأحوال والآهوال ما لا ينفى ببيانها المقال *

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر . وكثير من السبعة (نحشرهم) بنون العظمة بطريق الالتفات من الغيبة إلى التكلم . وقرأ الاعرج (يحشرهم) بكسر الشين ، قال صاحب اللوامح : في كل القرآن وهو القياس في الأفعال المتعدية الثلاثية لأن يفعل بضم العين قد يكون من اللازم الذي هو فعل بضمها في الماضي ، وقال ابن عطية : وهي قليلة في الاستعمال قوية في القياس لأن يفعل بكسر العين في المتعدى أقيس من يفعل بضم العين ، وفيه كلام ذكره أبو حيان في البحر ﴿ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ عطف على مفعول (يحشرهم) وليست الواو للمعية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصل عند الضحاك . وعكرمة . والكلي الاصنام بناء أن السياق فيها وينطقها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء ، وقيل : تتكلم بلسان الحال وليس بذلك *

وأخرج جماعة عن مجاهد أن المراد به الملائكة . وعيسى . وعزير . واضرابهم من العقلاء الذين عبدوا من دون الله سبحانه وتعالى وهو قول الجمهور على ما في البحر لأن السؤال والجواب يقتضيان اختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجماد ينطق يومئذ . وجاء فيما يشبه الاستفهام الآتي النص عليهم نحو قوله تعالى : (ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله سبحانه (أنتم قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) والظاهر أن المراد - بما - على هذا القول العقلاء المعبودون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والأنبياء عليهم السلام لا ما يشملهم والشياطين مثلاً فإن الجواب يأبى ذلك بظاهره كما لا يخفى ، وأطلقت (ما) على العقلاء إما على أنها تطاق عليهم حقيقة أو مجازاً أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبوديهم ، وقال بعض الأجلة : المراد ما يعم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة لكل كما ينبي عنه أنك إذا رأيت شبحاً من بعيد تقول : ما هو ؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء كما إذا أريد بها الذات أو لتغليب الأصنام على غيرها تنبيهاً على بعدهم عن استحقاق العبادة وتنزيلهم في ذلك منزلة من لا علم له ولا قدرة أو اعتباراً لغلبة عبدتها وكثرتهم ﴿ فَيَقُولُ ﴾ أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريراً للعبدة وتبكيته لهم *

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر (فنقول) بنون العظمة أيضاً ، ومن قرأ بمن عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قراءته هنا التفاتاً من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك إشارة إلى أن الحشر أمر عظيم ﴿ أَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ ﴾ بأن دعوتهم إلى عبادتكم وإضافة (عبادي) قيل للترحم أو لتعظيم جرمهم لعبادة غير خالقهم أو لتعظيم أمر إضلالهم بدعوتهم إلى عبادتهم مع كونهم عباداً لله عز وجل (هؤلاء) بدل منه ، وجوز أن يكون نعماً له ﴿ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ۚ ﴾ أي عن السبيل بأنفسهم لا خلاصهم بالنظر الصحيح واعراضهم عن المرشد من كتاب أو رسول فحذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول كقوله تعالى (وهو يهدي السبيل) والأصل إلى السبيل أو للسبيل هـ

وذكر بعض الأجلة أنه لم يقل عن السبيل للبالغة فإن ضله بمعنى فقدته وضل عنه بمعنى خرج عنه . والاول أبان لأنه يؤم أنه لا وجود له رأساً ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريبي هو المتصدى للفعل لأنفسه ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية السؤال كأنه قيل : فماذا قالوا في الجواب ؟ فقيل قالوا : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ وكان الظاهر أن يعبر بالمضارع لمكان (يقول) أولاً ، وكان

العدول إلى الماضي للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالهم في الدنيا ، وقيل : للتنبيه على أن إجابتهم بهذا القول هو محل الاهتمام فإن بها التبيكت والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إماما للتعجب مما قيل لهم إما لأنهم جمادات لا قدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد ، وهو على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا ﴾ الخ كالإكيد لذلك والتفصيل له *

وجعل الطيبي قولهم : (سبحانك) توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : (ما كان) الخ أى ماصح وما استقام لنا ﴿ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أى أولياء على أن (من) مزيدة لتأكيد النفي . ويحسن زيادتها بعد النفي والمنفى وإن كان (كان) لكن هذا معمول معمولها فينسحب النفي عليه . والمراد نفي أن يكونوا هم مضلهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ماصح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فأنى يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا وليا ، وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أى أتباعه . وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ (ينبغي) بالبناء للمفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة * وقرأ أبو الدرداء . وزيد بن ثابت . وأبو رجاء . ونصر بن علقمة . وزيد بن علي . وأخوه الباقر رضى الله تعالى عنهما . ومكحول . والحسن . وأبو جعفر . وحفص بن عبيد . والنخعي . والسلمي . وشيبة . وأبو بشر . والزعفراني (يتخذ) مبنيًا للمفعول . وخرج ذلك الزمخشري على أنه من اتخذ المتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني «من أولياء» ومن تبعضية لازائدة أى أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزاد في المفعول الثاني ، وعلمه في الكشف بانه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ، ومراده أنه إذا كان محمولا لا يراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومته مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزمخشري لما بنى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعض جاء الاشكال في تنكير « أولياء » فاجاب بانه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة *

وقال السجواني : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما . والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لأنك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي لأن من إنمادخلت لأنها تنفى واحدا في معنى جميع ويقال : مامن أحد قائما ومامن رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولوجاز هذا لجاز في «فما منكم من أحد عنه حاجزين»

مامنكم أحد عنه من حاجزين . وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن (من أولياء) هو الاسم وما في «يتخذ» هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى *

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال : الذي يوجب سقوط هذه القراءة أن من لا تدخل إلا على مفعول لا مفعول دونه نحو قوله تعالى «ما كان لله أن يتخذ من ولد» فإذا كان قبل المفعول مفعول سواء لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة . ولا يخفى عليك أن في الاقدام على القول بانها خطأ أو ساقطة مع روايتها عن سمعت من الأجلة خطراً عظيماً ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لا تحصى . وذهب ابن جني إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال : ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى ما اتخذته وكيلاً أي وكيل كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ما ينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أي أولياء أي ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «يتخذ» على هذه القراءة بماله مفعول واحد «ومن دونك» صلة و«من أولياء» حال و«من» زائدة وعزا هذا في البحر إلى ابن جني . وجوز بعضهم كون (يتخذ) في القراءة المشهورة من اتخذ المتعدى لمفعولين ، وجعل أبو البقاء على هذا «من أولياء» المفعول الأول بزيادة من ومن دونك «المفعول الثاني وعلى كونه من المتعدى لواحد يكون هذا حالا *

وقرأ الحجاج «أن نتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصماً فقال : مقت المخرج أو ما علم أن فيها من . وقوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ مَتَّعْتُهُمْ وَآبَاءَهُمْ﴾ الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان تنزههم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسباباً للضلالة أي ما أضللتناهم ولكن متعتهم وآبائهم بأنواع النعم ليعرفوا حقها ويشكروها فاستغرقوا في الشهوات وانهمكوا فيها ﴿حَتَّى نَسُوا الَّذِي كَرَّمُوا﴾ أي غفلوا عن ذكرك والايان بك أو عن توحيديك أو عن التذكّر لنعمك وآيات الوهيتك ووحدتك * وفي البحر الذ كر ما ذكر به الناس على السنة الانبياء عليهم السلام أو المكتب المنزلة أو القرآن ، ولا يخفى ما في الأخير إذا قيل : بعموم الكفار والخبر عنهم في الآية وشملهم كفار هذه الأمة وغيرهم ﴿وَكَاُنُوا﴾ أي في علمك الأزلي المتعلق بالاشياء على ماهي عاينه في أنفسهم أو بما يصدر عنهم فيما لا يزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الاعمال السيئة ﴿قَوْمًا بُورًا ١٨﴾ هالكين على أن (بورا) مصدر وصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع ، وأنشدوا :

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بور لصانعه

وقول ابن الزبير : يا رسول المليك إن اساني راتق ما فتقت إذ أنا بور

أوجع بائر كعوز في عائذ (١) وتفسيره بهالكين رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن نافع بن الأزرق سأل عن ذلك فقال : هلكي بلغة عمان وهم من اليمن ، وقيل : بورا فاسدين في لغة الأزد ويقولون : أمر بائر أي فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لاخير فيهم من قولهم : أرض بور أي متعطلة لا نبات فيها ، وقيل : بورا عمية عن الحق ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله على ما قال أبو السعود *

(١) وهي الحديثة النتاج من الظباء والابل والحيل اهـ *

وقال الخفاجي: هي حال بتقدير قد أو معطوفة على مقدر أي كفروا وكانوا أو على ما قبلها، وقد شنع الزمخشري بما ذكر من السؤال والجواب على أهل السنة فقال: فيه كسر بين لقول من يزعم أن الله تعالى يضل عباده على الحقيقة حيث يقول سبحانه للمعبودين من دونه: أنتم أضللتم أم هم ضلوا بأنفسهم فيتبرؤون من أضلالهم ويستعيذون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم فإذا برأت الملائكة والرسل عليهم السلام أنفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه فهم لرهبهم الغنى العدل أشد تبرئة وتنزيها منه. ولقد نزوه تعالى حين أضفوا إليه سبحانه التفضل بالنعمة والتمتع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوار إلى الكفرة فشرحوا الاضلال المجازي الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله سبحانه (يضل من يشاء) ولو كان سبحانه هو المضل على الحقيقة لسكان الجواب العتيد أن يقولوا بل أنت أضللتم انتهى. وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فيتبرؤون من أضلالهم الخ بأنهم إنما تبرؤ لأنهم يستحقون العذاب بأضلالهم ولم يكن منهم فوجب عليهم أن يقولوا ذلك ليندفع عنهم ما يستحقون به من العذاب وذلك أنهم مسؤولون عما يفعلون والله عز وجل لا يسأل عما يفعل فيلحق بهم النقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد نزوه حيث أضفوا الخ بأن قرلهم ولا يمكن تمتعهم الخ لا ينافي نسبة الاضلال إليه سبحانه على الحقيقة وأيضا ما يؤدي إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه ما في الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبوه إليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أنت أضللتم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى ما سألهم إلا عن أحد الأمرين وما ذكر لا يصلح جوابا له بل هو جواب لمن قال: من أضلهم انتهى، وذكر في الكشف جوابا عن الأخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقرير على نحو «أأنت قلت للناس» فلو قالوا: أنت أضللتم لم يطابق وإنما الجواب ما أجابوا به كما أجاب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك، وذكر أيضا قبل هذا الجواب أنه لو قيل: إن في «متعتهم وآباءهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب إليه سبحانه أدبا لكان وجهها ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمتعتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بآبائهم أنت أضللتم لكن عدل عنه إلى ما في النظم الجليل أدبا لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى. وقال ابن المنير: إن جواب المسؤولين بما ذكر يدل على معتقدهم الموافق لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختيارا فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقا فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختارا للعباد فهو منسوب للعباد وهؤلاء المجبيون نسبوا النسيان أي الانهماك في الشهوات الذي ينشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لأنفسهم فصدق نسبته اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدراجهم ببسط النعم عليهم وصبها صبا فلا تنافي بين معتقدهم أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هما متواطئان على أمر واحد انتهى. ولا يخفى ما في بيان التوافق من النظر، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقرير المشرकिन وعلم

المستفهمين بذلك مما لا ينبغي أن ينكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والأنبياء عليهم السلام جئ. بالجواب متضمنا ذلك على أتم وجه مشتملا على تحقق الامر في منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء بمراده تعالى من تقريرهم وتبكيتهم ولذا لم يكتفوا في الجواب بهم ضلوا. بل افتتحوا بالتسبيح ثم نفوا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراءه وراءهم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمتيعهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال ونهوا على زيادة قبحه فوق ما ذكر بالتعبير عنه بنسيان الذكر ثم ذكروا منشأ ضلالهم والاصل الاصيل فيه بقولهم (وكانوا قوما بورا) أما على معنى كانوا في نفس الامر قوما فاسدين وإن شئت قلت هالكين ونحوه مما تقدم فظهروا على حسب ما كانوا لأن ما في نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا في العلم التابع للمعلوم في نفسه كذلك فظهروا على حسب ذلك لئلا يلزم الانقلاب المحال، وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم في نفسه من غير مدخلية للغير في التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء في أنفسها فان مدخلية الغير إنما هي في نحو وجودها الخارجى لا غير، وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة في أكثر كتبه فان كان مقبولا فلا بأس في تخريج الآية الكريمة عليه فتدبر، وقوله تعالى ﴿ فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ ﴾ حكاية لاحتجاجه تعالى على العبد بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبد مبالغة في تقريرهم وتبكيتهم على تقدير قول مرتب على الجواب أى فقال الله تعالى عند ذلك: قد كذبكم المعبودون أيها الكفرة، وقال بعض الاجلة الفاء فصيحة مثلها في قول عباس بن الاحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

والتقدير هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم أنهم آلهة فقد كذبوكم ﴿ بَمَا تَقُولُونَ ﴾ أى في قولكم على ان الباء بمعنى في وما مصدرية والجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى المقول، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد محذوف أى في الذى تقولونه، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتغال من الضمير المنصوب في كذبوكم، والمراد بمقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا، وتعقب بأن تكذيبهم في هذا القول لا تعلق له بما بعده من عدم استطاعتهم للصرف والنصر أصلا وإنما الذى يستتبعه تكذيبهم في زعمهم أنهم آلهتهم وناصرهم وفيه نظر كما سنشير اليه قريبا إن شاء الله تعالى، وقيل: الخطاب للمعبودين أى فقد كذبكم العابدون أيها المعبودون في قولكم سبحانه ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء حيث زعموا أنكم آلهة، والمراد الحكم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظ المعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ماسياتى إن شاء الله تعالى والفاء أيضا فصيحة، والجملة جزاء باعتبار الاخبار، وقيل: هو خطاب للمؤمنين في الدنيا أى فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفرة في الدنيا فيما تقولونه من التوحيد وجئ بالكلام ليفرع عليه ما بعد وكلا القولين كما ترى والثاني أبعدهما، وقرأ أبو حيو (يقولون) بالياء آخر الحروف وهى رواية عن ابن كثير. وقيل، والخطاب في (كذبوكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفي (يقولون) للمعبودين أى فقد كذبكم أيها العبد المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانه الخ والباء للابسة أو الاستعانة، وفيه أيضا القولان السابقان أى فقد كذبكم أيها المعبودون العبد بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار في التوحيد بقولهم. إن هؤلاء المحكي عنهم آلهة

﴿فَمَا تَسْتَطِيعُونَ﴾ أى فما تملكون أيها العبداء ﴿صَرْفًا﴾ أى دفعا للعذاب عن أنفسكم بوجه من الوجوه كما يعرب عنه التنكير أى لا بالذات ولا بالواسطة ، وقيل : حيلة من قولهم : إنه ليصرف فى أموره أى يحتال فيها ، وقيل : توبة ، وقيل : فدية والاول أظهر فان أصل الصرف رد الشئ من حالة إلى أخرى وإطلاقه على الحيلة أو التوبة أو الفدية مجاز ، والمراد فما تملكون دفعا للعذاب قبل حلوله ﴿وَلَا نَصْرًا﴾ أى فردا من أفراد النصير أى العون لا من جهة أنفسكم ولا من جهة غيركم بعد حلوله ، وقيل : نصرا جمع ناصر كصاحب جمع صاحب وليس بشئ ، والقاء لترتيب عدم الاستطاعة على ما قبلها من التكذيب لئلا يظن أنه لولا لوجدت الاستطاعة حقيقة بل فى زعمهم حيث كانوا يزعمون أنهم يدفعون عنهم العذاب وينصرونهم وفيه ضرب تهكم بهم ، والمراد من التكذيب المرتب عليه ما ذكر تكذيبهم بقولهم أنهم آلهة ، ويجوز أن يراد به تكذيبهم بقولهم : هؤلاء أضلونا وهو متضمن نفى كونهم آلهة وبذلك يتم أمر الترتيب هـ

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه وأكثر السبعة (يستطيعون) بالياء التحتية أى فما يستطيع آلهتكم دفعا للعذاب عنكم ، وقيل حيلة لدفعه ، وقيل فدية عنكم ولا نصرا لكم ، وقيل فى معنى الآية على تقدير كون الخطاب السابق للمؤمنين إنه سبحانه أراد أن هؤلاء الكفرة شديدو الشكيمة فى التكذيب الموجب للتعذيب فما تستطيعون أتم صرفهم عنه ولا نصرا لكم فيما يصيبهم مما يستوجب من العذاب هذا على قراءة حفص (يستطيعون) بالياء الفوقية ، وأما على قراءة الجماعة (يستطيعون) بالياء فالمعنى ما يستطيعون صرفا لأنفسهم عما هم عليه ولا نصرا لما فيما استوجبوه بتكذيبهم من العذاب أو فما يستطيعون صرفكم عن الحق الذى أتم عليه ولا نصرا لأنفسهم من العذاب انتهى وهو كما ترى ﴿وَمَنْ يَظْلَمْ﴾ أى يكفر ﴿مِنْكُمْ﴾ أيها المكلفون ويعبد من دون الله تعالى إلها آخر ك هؤلاء الكفرة ﴿نُذِقْهُ﴾ فى الآخرة ﴿عَذَابًا كَبِيرًا﴾ لا يقادر قدره وهو عذاب النار ، وقرئ (يذقه) على أن الضمير لله عز وجل ، وقيل : لمصدر يظلم أى يذقه الظلم والاسناد مجازى ، وتفسير الظلم بالكفر هو المروى عن ابن عباس ، والحسن وابن جريج . وأيد بأن المقام يقتضيه فان الكلام فى الكفر ووعيده من مفتتح السورة ، وجوز أن يراد به ما يعم الشرك وسائر المعاصى والوعيد بالعذاب لا ينافى العفو بالنسبة إلى غير المشرك لما حقق فى موضعه . واختار الطيبي التفسير الاول وجعل الخطاب للكفار أيضا لأن الكلام فيهم من أول وقد سبق (فقد كذبوكم) وهذه الآية لما يجرى عليهم من الأهوال والنكال من لدن قوله تعالى (إذا رأتهم من مكان بعيد) ومعنى (ومن يظلم) حيثئذ من يدم على الظلم ، وفى الكشف الوجه أن الخطاب عام والظلم الكفر (ومن يظلم) مظهر أقيم مقام المضمرة تنبيها على توغلهم فى الكفر وتجاوزهم حد الانصاف والعدل إلى محض الاعتساف والجدل فيماروا به رسول الله ﷺ وكان الأصل فلا يستطيعون صرفا ولا نصرا ونذيقهم عذابا كبيرا أو نذيقكم على اختلاف القرائتين والحمل على من يدم على الظلم منكم ليختص الخطاب بالكفار صحيح أيضا ولكن تفوته النكتة التى ذكرناها انتهى . ولا يخفى أن كونه من إقامة المظهر مقام المضمرة خلاف الظاهر فتأمل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَأْكُلُوا الطَّامًا وَيَمْشُوا فِي الْأَسْوَاقِ﴾ قيل هو تسلية له ﷺ عن قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق بأن لك فى سائر الرسل عليهم السلام

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك، وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق فكيف يكون محمد ﷺ بدعا من الرسل عليهم السلام . ورده الطيبي بأنه لا يساعد عليه النظم الجليل لأنه قد أجيب عن تعنتهم بقوله تعالى: (انظر كيف ضربوا لك الامثال) وتعقبه في الكشف بقوله: واقائل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى « بل كذبوا » جوابا ثالثا وتعقبه بقوله تعالى « وأعتدنا لمن كذب بالساعة » لمكان المناسبة وتسم الوعيد ثم أجابهم سبحانه جوابا آخر يتضمن التسلية أيضا وهذا يساعد عليه النظم الجليل، والجملة التي بعد الا قيل صفة ثانية لموصوف مقدر قبل « من المرسلين » والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا آكلين وماشين • وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المغني، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل مما حذف قبل وأقيمت صفته مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا رجالا أو رسلا انهم النخ، وفيه الفصل بين البديل والمبدل منه وهو جائز عندهم . وقدر الفراء بعد الا من وهي تحتمل أن تكون موصولة وأن تكون نكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في محل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الارجالا أو رسلا قيل انهم النخ وهو كما ترى ، وقال ابن الانباري: الجملة حالية والاستثناء من أعم الاحوال والتقدير إلا وانهم . قال أبو حيان: وهو المختار، وقدر الواو بناء على أن الا كتهاء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، وربما يختار عدم التقدير ويمنع دعوى عدم الفصاحة أو يحمل ذلك على غير المقترن بالا لأنه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا. وقرئ «أنهم» بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لأنهم يأكلون النخ . والمراد ما جعلناهم رسلا إلى الناس الا لكونهم مثلهم ، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . وعبد الرحمن بن عبد الله « يمشون » بتشديد الشين المفتوحة مع ضم الياء مبني للمفعول أي يمشيهم حوائجهم أو الناس والتضعيف للتكثير كما في قول الهذلي: * يمشى بيننا حانوت خمر * وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي كما في البحر « يمشون » بضم الياء والشين مع التشديد مبني للفاعل وهو مبالغة يمشى المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يمشيهم حوائجهم ونحوه . وأنشدوا قوله:

ومشى باغصان المباءة وابتغى قلائص منها صعبة وذلول

وقوله (١) فقد تركت خزينة كل وغد يمشى بين خاتام وطاق

وفي بعض نسخ الكشف ما يدل على أنه لم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ﴾ قيل تسلية له أيضا لكن عن قولهم « أو يلقي اليه كنز أو تكون له جنة » أي وجعلنا أغنياءكم أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لننظر هل يصبرون ﴿ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۝٣٠ ﴾ أي عالما بالصواب فيما يتلى به وغيره فلا يضيق صدره ولا تستخفك أقاريهم ، وقيل تصبير له عليه الصلاة والسلام على ما قالوه واستبدعوه من أكله الطعام ومشيه في الأسواق بعد الاحتجاج عليهم بسائر الرسل، والكلام من تلوين الخطاب بتعميمه لسائر الرسل عليهم السلام بطريق التغليب على ما اختاره بعضهم ، والمراد بالبعض الأول كفار الامم واختصاصهم بالرسل مصحح لأن

(١) أنشده الأزهري قال أبو عمرو والعرب تسمى معدن الذهب خزينة وأراد بالخاتام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهـ

يعدوا بعضا منهم وبالعوض الثاني رسالهم على معنى جعلنا كل بعض معين من الامم فتنة لبعض معين من الرسل كأنه قيل وجعلنا كل أمة مخصوصة من الامم الكافرة فتنة لرسولها المعين. وإنما لم يصرح بذلك تعويلا على شهادة الحال، وحاصله جرت سنتنا بموجب حكمتنا على ابتلاء المرسلين باممهم وبمناصبتهم لهم العداوة واطلاق الاستتھم فيهم بالاقاويل الخارجة عن حد الانصاف وسلوكهم في أذاهم كل مسلك لنعلم صبرهم أو هو خطاب للناس كافة على ما قيل وهو الظاهر، والبعض الاول أعم من الكفار والاغنياء والاصحاء وغيرهم ممن يصلح أن يكون فتنة والبعض الثاني أعم من الرسل والقراء والمرضى وغيرهم ممن يصلح أن يفتن. والكلام عليه مفيد لتصبره ﷺ على ما قالوه وزيادة، وقيل: المراد بالعوض الاول من لامال له من المرسلين وبالعوض الثاني أعمهم ويدخل في ذلك نبينا ﷺ وأمتة دخولا أوليا فكأنه قيل جعلناك فتنة لامتك لانك لو كنت صاحب كنوز وجنات لكان ميلهم اليك وطاعتهم لك للدنيا أو مزوجة بالدنيا وإنما بعثناك لامال لك ليكون طاعة من يطيعك منهم خالصة لوجه الله تعالى من غير طمع دنيوى وكذا حال سائر من لامال له من المرسلين مع أعمهم والظاهر عموم الخطاب والبعضين وهو الذى تقتضيه الآثار واليه ذهب ابن عطية فقال: ذلك عام للمؤمن والكافر فالصحيح فتنة للبريض والغنى فتنة للفقير والرسول المخلص بكرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الكفار فى عصره وكذلك العلماء وحكام العدل، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حين رأى اشهب انتهى. واختار ذلك أبو حيان. ولا يضر فيه خصوص سبب النزول فقد روى عن الكلبي أنها نزلت فى أبي جهم. والوليد بن المغيرة. والعاصى بن وائل. ومن فى طبقتهم قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا علينا ادلالا بالسابقة. والاستفهام إما فى حيز التعليل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فيما لا يخصى من الامثلة والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا أى ليظهر ما فى علمنا. وقرينة تقدير العلم تضمن الفتنة إياه. وإما أن لا يكون فى حيز التعليل وليس هناك معادل محذوف بأن يكون للترغيب والتجريض والمراد اصبروا فاني ابتليت بعضكم ببعض. ويجوز أن لا يقدر معادل على تقدير اعتبار التعليل أيضا بأن يكون الخطاب للرسول عليهم السلام على ما سمعت. وجعل ابن عطية الخطاب فيما سبق عاما وفى «أتصبرون» خاصا بالمؤمنين الذين جعل امهال الكفار فتنة لهم فى ضمن العموم السابق وقدر معادلا فقال: كأنه جعل امهال الكفار فتنة للمؤمنين ثم وقفهم أتصبرون أم لا. وجعل قوله تعالى «وكان ربك بصيرا» وعدا للصابرين ووعيدا للعاصين. وجعله بعضهم وعدا للرسول ﷺ بالاجر الجزيل لصبره الجليل مع مزيد تشريف له عليه الصلاة والسلام بالالتفات إلى اسم الرب مضافا إلى صميره ﷺ وجوز أن يكون وعيدا لأولئك المعاندين له عليه الصلاة والسلام جىء به اتماما للتسوية أو التصبر وليس بذاك. واستدل بالآية على القضاء والقدر فانها أفادت أن أفعال العباد كعداوة الكفار وايدائهم بجعل الله تعالى واراادته والفتنة بمعنى الابتلاء وإن لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مفضية ومستلزمة لما هو منها. وفيه من الخفاء ما فيه. وقوله تعالى ۞

تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني ويليه إن شاء الله تعالى

الجزء التاسع عشر وأوله «وقال الذين لا يرجون»

صحيفة	صحيفة
٢١	٢ (سورة المؤمنين)
٣٣	٣ أقوال العلماء في معنى الخشوع وبيان ما ورد فيه من الأحاديث
٢٤	٤ بيان الآداب التي هي من الخشوع واختلاف العلماء في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها وبيان أن محله القلب
٢٥	٤ بيان أن من صفات المؤمنين الإعراض عن اللغو
٢٦	٥ بيان أن من صفاتهم آيتاء الزكاة وبيان المراد بالزكاة
٢٨	٦ بيان أن من صفاتهم حفظ فروجهم لإعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
٢٩	٦ بيان أن المراد بما ملكت أيمانهم السريات وأن الآية خاصة بالرجال لأن النساء لا يجوز لهن التسرى بالاجماع
٣١	٧ بيان أن من ابتغى الزيادة على أربع من الحرائر وما شاء من الاماء فهو متعدد ويدخل في الاعتداء اللواط والزنا ومواقعة البهائم
٣٢	٧ لا يجوز للرجل وطء جارية امرأته وأبيه وأمه وأخته وأبنته الخ
٣٣	٧ الرد على الشيعة في تجويزهم نكاح المتعة
٣٤	٨ بحث في تحريم نكاح المتعة
٣٥	٩ أدلة تحريم نكاح المتعة
٣٦	١٠ اختلاف العلماء في استمناء الرجل بيده
٣٧	١١ من صفات المؤمنين حفظ الأمانات والعهود والمحافظة على الصلوات المكتوبة
٣٨	١١ بيان المؤمنين الذين ذكروا وصفهم هم الذين يرثون الفردوس
٣٩	١٢ ذكر مبدأ خاق الانسان
٤٠	١٤ تأويل قوله تعالى (ثم أنشأناه خلقا آخر)
٤١	١٦ بيان ما آل الانسان في آخر عمره وبعد الموت
٤٢	١٧ الاستدلال على البعث بخلق السموات السبع وانزال الماء من السماء لمنافع الانسان
٤٣	١٩ ذكر وجوه المبالغات في قوله تعالى (وانا على ذهابه لقادرون)
٤٤	
٤٥	
٤٦	

فهرست الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني (ب)

صفحة	مصحف
٦٣ طلب الكافر الرجعة إلى الدنيا عند معاينة العذاب	٤٦ بيان أن للعباد صحائف تكتب فيها أعمالهم ويجازون بحسبها
٦٤ رده عن طلب الرجعة واستبعاد وقوعها	٤٧ بيان أن الكفار في غفلة عما ذكر من صحائف الأعمال ولهم أعمال من الكفر والمعاصي هم مستمررون على فعلها
٦٤ انقطاع الانساب بين الكفار يوم القيامة	٤٧ تاويل قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون)
٦٥ بيان عاقبة المؤمنين والكفار	٤٩ انقاط الكفار من السجاة عند حلول العذاب بهم وبيان أن سببه كفرهم بايات الله واستبعادهم عنها أعاذنا الله من ذلك
٦٧ توبيخ الكفار على تكذيبهم بايات الله وادعائهم أنهم غلبت عليهم شقوتهم	٥٠ انكار عدم تدبر الكفار للقرآن وانكار استبعادهم له
٦٨ زجر الكفار عن الدعاء وتعليل ذلك	٥١ توبيخهم على انكار الرسول
٦٩ تفسير قوله تعالى (قال كم لبثتم في الارض عدد سنين)	٥١ توبيخهم على نسبتهم الجنون إلى الرسول واثبات أنه جاءهم بالحق ولكنهم انكروه
٧١ توبيخ الكفار على تغافلهم عن حكمة البعث	٥٢ تاويل قوله تعالى (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن)
٧٢ تفسير قوله تعالى (وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين)	٥٣ تاويل قوله تعالى (أم تسألهم خراجاً فخرجوا)
٧٣ (ومن باب الإشارة)	٥٤ بيان أن الكفار بلغوا من التوهم بالغالوا أنجاهم الله من العذاب للجوا في طغيانهم يعمهون
٧٤ (سورة النور)	٥٥ بيان أن الله أخذهم بالعذاب فما استكانوا له ولا تضرعوا
٧٤ اعراب قوله تعالى (سورة أنزلناها وفرضاها)	٥٦ بيان أن الله وهب للانسان السمع والابصار والافئدة ليدرك بها الآيات التنزيلية والتكوينية
٧٥ انزال الأحكام في هذه السورة واضحة	٥٧ انكار الكفار البعث كذاب من قبلهم من الامم واقامة الحججة عليهم واضطرارهم الى الاعتراف والاقرار به
٧٦ اعراب قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)	٥٩ بيان أعظم برهان على وحدانية الله وعدم اتخاذها ولداً تعالى الله عن ذلك
٧٧ بيان ما يضرب به الزاني وكيفية الضرب	٦٠ تقرير الدليل على وحدانية الله وبيان أن الآية هل هي حجة قطعية أو اقناعية
٧٨ تعريف الزا في اصطلاح الفقهاء	٦٠ تاويل قوله تعالى (قل رب اما ترى ما يوعدون)
٧٨ بيان أن حكم الآية عام في المحسن وغيره لكنه نسخ في حق المحسن قطعاً والدليل على ذلك	٦٢ أمر ﷺ بالاستعاذة من همزات الشياطين
٧٨ اجماع الصحابة وجمهور السلف والائمة على أن المحسن يرمم بالحجارة حتى يموت خلافاً للخوارج	
٧٩ مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الجمع بين الجلد والرجم والرد على المخالف ودليل ذلك	
٨٠ شروط الاحصان	
٨١ بيان أن الاسلام ليس شرطاً في الاحصان والدليل على ذلك	
٨١ اختلاف العلماء في التغريب هل هو من الحد أم لا	

صحيحة	صحيحة
هذا الكتاب	٨٢ مذاهب الفقهاء في تغريب المرأة
١٠٢ بيان موقع قوله تعالى (فان الله غفور	٨٢ الكلام على حد العبد والامة
رحيم) عما قبله	٨٢ اختلاف العلماء في جواز اقامة المولى الحد
١٠٤ بيان حكم القاذفين لأزواجهم	على عبده
١٠٥ بيان شهادات اللعان	٨٣ الدليل على عدم جواز الشفاعة في اسقاط الحد
١٠٦ بيان شروط اللعان	٨٤ بيان أنه لا يليق بالمؤمن أن ينكح إلا العفيفة
١٠٧ اختلاف الأئمة في اللعان هل هو شهادات	الطاهرة
أو كدات بالايمان أو هو أيمان مؤكدة	٨٥ بيان أن ما ذكره المصنف في تأويل الآية
وأدلة كل	لا ينافي ما ورد في سبب نزولها
١٠٧ يشترط في اللعان كون القاذف في دار	٨٦ أقوال العلماء في تأويل الآية وبيان المختار منها
الاسلام وكون القذف بصريح الزنا	٨٧ بيان أن تحريم نكاح الكافر للمسلمة كان سنة ست
١٠٨ اختلاف العلماء فيمن امتنع عن اللعان	٨٩ بيان حكم القذف
١٠٩ بيان أن لعان الزوج يقدم على لعان الزوجة	٨٩ بيان ما يتحقق به الاحصان وما يسقط به
١١٠ بيان صفة اللعان	وذكر أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك
١١٠ بيان أن الحرمة لا تثبت الا بعد اللعان خلافا	٩١ شرط القذف أن يكون بصريح الزنا
للشافعي حيث ثبت عنده بمجرد لعان الزوج	وبيان الألفاظ التي يثبت بها القذف
١١١ تأويل قوله تعالى (ان الذين جاؤا بالافك)	٩٢ بيان أنه لا حد بالتعريض وبيان الفاظه
١١٢ حديث الافك	٩٢ بيان أن الشهود لا تشترط فيهم العدالة وانما
١١٤ اعتذار حسان بن ثابت عما نسب اليه من	يشترط اجتماعهم في مجلس الحاكم فلو شهدوا
القول بالافك وما قاله في مدح السيدة	متفرقين لم تقبل وحدوا حد القذف
عائشة رضي الله تعالى عنها	٩٣ اختلاف العلماء في القذف هل هو من حقوق
١١٥ بيان أن الذي تولى الافك هو عبد الله بن	الله أو من حقوق العبد وبيان ثمره هذا الخلاف
أبي بن سلول لعنه الله	٩٤ بيان القذف لا يتوقف على حضور المقذوف
١١٦ بيان من حد في الافك وما قيل في ذلك	٩٤ بيان من له المطالبة بحد القذف للبيت
١١٧ تأويل قوله تعالى (لولا إذ سمعتموه ظن	٩٥ اختلاف العلماء هل للولد مطالبة أبيه بقذف
المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا)	أمه أم لا ودليل ذلك
١١٩ تأويل قوله تعالى (اذ تلقونه بالسنتكم) الخ	٩٧ بيان أن القذف من الكبائر
١٢١ اختلاف العلماء هل العلم بكون زوجة	٩٨ مذهب الحنفية أنه لا تقبل شهادة المحدود
الرسول لا يجوز أن تكون فاجرة من	في قذف وان تاب إلا إذا كان كافرا فحذف
الشروط العقلية للنوبة أو من الشروط	ثم أسلم وتوجيه ذلك وبيان أن الاستثناء في الآية
الشرعية	عندهم من الجملة الأخيرة
١٢٢ وعيد من أحب شيوع الفاحشة في المؤمنين	٩٩ مذهب الشافعي قبول شهادة المحدود إذا تاب
١٢٣ نهى المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان	وبيان الاستثناء عنده وبيان أقوال
١٢٥ تفسير قوله تعالى (ولا ياتل أولوا الفضل	النحاة في ذلك وما جرى بينهم من المناقشات
منكم والسعة) الخ	وتحقيق المقام في ذلك وهو من نفائس

فهرست الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني (د)

صفحة	صفحة
١٢٥	الدليل على أن مالا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل
١٢٧	لعم قاذف المحصنات في الدنيا والآخرة
١٢٧	بيان أن من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول هذه الآيات فهو كافر قطعاً
١٢٨	بيان أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر ويحرم لعن أبي طالب على القول بموته كافر الخ
١٣٠	تفسير قوله تعالى (يومئذ يوفيه الله دينهم الحق) الخ
١٣١	شهادة الله تعالى لأهل البيت النبوي بالبراءة من الآفة رضى الله تعالى عنهم
١٣٢	بيان ما ورد في فضل عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها والرد على الروافض في زعمهم موتها على الكفر وعلى الشيعة في زعمهم خروجها من أمهات المؤمنين بعد وقعة الجمل
١٣٣	النهي عن دخول بيوت الأجانب قبل الاستئذان
١٣٤	بيان أن الصحيح تقديم التسليم على الاستئذان والدليل على ذلك
١٣٥	مشروعية الاستئذان للأعمى
١٣٧	بيان حكم البيوت الخالية من أهلها
١٣٨	أمر المؤمنين بغض النظر عما يحرم النظر إليه
١٣٩	الأمر بحفظ الفرج عما لا يحل من الزنا واللواط
١٤٠	أمر المؤمنين بغض النظر عما لا يحل لمن النظر إليه
١٤٠	أمرهم بحفظ فروجهن عما لا يحل لمن من الزنا والسحاق وبيان ما يحل لمن أبدأوه من الزينة وما لا يحل
١٤١	بيان عورة الحرة والأمة
١٤٢	بيان موارد الرخصة في إبداء الزينة
١٤٣	مذاهب العلماء في نظر العبد إلى سيدته
١٤٤	مذاهب العلماء في دخول المحبوب والمخنث على النساء
١٤٥	بيان أنه يجوز لمن إبداء زينتهن للأطفال الذين لم يعرفوا العورة
١٤٦	نهي النساء عن الضرب بالأرجل ليسمع أصوات الخلاخل
١٤٧	بيان أن التوبة سبب للفلاح
١٤٧	الأمر بالنكاح الإيامي والصالحين من العبيد والاماء
١٤٨	اختلاف العلماء هل الأمر في الآية للوجوب أو للندب
١٤٨	بيان ما ورد في وعد المتزوج بالغنى
١٥٠	إرشاد العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم حتى يغنيهم الله من فضله
١٥٠	بيان أن النكاح معتبر به الأحكام الخمسة وتفصيل ذلك
١٥٢	الأمريكية تابة من يستحق الكتابة من المملوكين وبيان معنى الكتابة شرعاً وما يترتب عليها
١٥٤	اختلاف العلماء في الأمر في قوله تعالى (فكان نبوهم) هل هو للوجوب أو للندب
١٥٤	بيان المراد بالخير في قوله (إن علمتم فيهم خيراً)
١٥٥	أمر الموالى بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم
١٥٦	النهي عن إكراه الاماء على البغاء
١٥٨	بيان ارتفاع الأثم عن المكروه ورجوعه إلى المكروه
١٦٠	بيان معنى النور والضياء في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة
١٦١	اختلاف الفلاسفة في حقيقة النور ورد بعض المتأخرين منهم عليهم
١٦٣	تفسير النور عند الفلاسفة باطلاق آخرو بيان المراد به في الآية الكريمة
١٦٥	تأويل قوله تعالى (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح)
١٦٦	تفسير قوله تعالى (الزجاجاة كأنها كوكب درى)
١٦٩	تأويل قوله تعالى (نور على نور) وبيان أقوال البلغاء في هذا المقام
١٧٣	بيان أحوال من حصلت لهم الهداية بذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والبدنية
١٧٧	بيان أن هؤلاء المهتدين لا تلهيهم تجارة ولا

صحيفة

بمع عن ذكر الله الخ

- ١٧٩ بيان أن مآل أعمال البر التي يعملها الكفار كصلة الرحم وسقاية الحاج وعمارة المسجد واغاثة الملهوف كسراب ببيعة الخ
- ١٨١ تاويل قوله تعالى (أو كظلمات في بحر لجي) الخ
- ١٨٣ الكلام على «كاد» وهو مبحث نفيس
- ١٨٣ الكلام على الرؤية وشروطها
- ١٨٥ ﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾
- ١٨٦ تاويل قوله تعالى (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض)
- ١٨٨ اختلاف العلماء في تسييح الطيور وغيرها هل هو حقيقى أو مجازى
- ١٨٨ تاويل قوله تعالى (كل قد علم صلاته وتسييحه)
- ١٨٩ تاويل قوله تعالى (ألم تر أن الله يزجى سحابا)
- ١٩١ أقول الحكما في كيفية حصول المطر
- ١٩٢ تفسير قوله تعالى (يقلب الله الليل والنهار)
- ١٩٢ تفسير قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء)
- ١٩٤ بيان بعض أحوال الكفار
- ١٩٥ بيان أن من أحوالهم الاعراض اذا دعوا إلى الله ورسوله
- ١٩٦ بيان أسباب هذا الاعراض
- ١٩٧ بيان أن المؤمنين هم الذين اذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم قالوا سمعنا واطعنا
- ١٩٨ تقرير ما تقدم من حسن حال المؤمنين والكلام على « يتقه »
- ١٩٩ حكاية بعض أكاذيب الكفرة المناهقين مؤكدا بالايان والرد عليهم
- ٢٠٠ الامر بطاعة الله ورسوله
- ٢٠١ تاويل قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) الخ
- ٢٠٣ الاستدلال بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الاربعة رضى الله تعالى عنهم وبيان أقوال الشيعة والرد عليهم في هذا المقام
- ٢٠٨ بيان مآل الكفرة في الدنيا والآخرة
- ٢١٠ أمر المؤمنين بأن يامروا الذين ملكت ايمانهم والذين لم يبلغوا الحلم بالاستئذان عند الدخول

صحيفة

عليهم في الاوقات الثلاث

- ٢١٤ بيان العذر المرخص في ترك الاستئذان
- ٢١٥ وجوب الاستئذان على الاطفال اذا بلغوا
- ٢١٦ تاويل قوله تعالى « والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا » الخ
- ٢١٧ نفى الحرج عن الاعمى والاعرج والمريض في اكلهم مع الاصحاء في بيوت آبائهم الخ
- ٢٢٢ تاويل قوله تعالى (فاذا دخلتم بيوتا فسلوا على أنفسكم)
- ٢٢٤ النهى عن قياس دعاء الرسول على دعاء بعض الناس
- ٢٢٦ وعيد من يتسأل بدون استئذان الرسول
- ٢٢٦ الاستدلال بقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) على أن الأمر للوجوب
- ٢٢٩ ﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾
- ٢٣٠ ﴿ سورة الفرقان ﴾
- ٢٣٠ تاويل قوله تعالى (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده)
- ٢٣٣ حكاية أباطيل المشركين في أمر التوحيد والنبوة واطهار بطلانها
- ٢٣٤ ادعاء المشركين أن القرآن افك افتراه الرسول وأعانه عليه اليهود والرد عليهم
- ٢٣٥ ادعاؤهم أن القرآن اساطير الاولين
- ٢٣٦ الرد على هذه الفرية
- ٢٣٧ انكار بعضهم نبوته ﷺ بحجة أنه يأكل الطعام ويمشى في الأسواق
- ٢٣٨ طلبهم أن ينزل عليه ملك أو يلقي اليه كنز
- ٢٣٨ ادعاؤهم أنه مسحور والرد على هذه الأباطيل كلها
- ٢٣٩ تفسير قوله تعالى : (تبارك الذى ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات) الخ
- ٢٤٨ خطاب الله تعالى المعبودين من دونه بقوله أأنتم اضللتم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا السبيل تقريبا للعبدة وتوبيخا لهم
- ٢٤٩ جواب المعبودين من دون الله ما كان ينبغي لنا ان نتخذ من دونك أولياء
- ٢٥٣ تفسير الصرف والنصر الواقعين في قوله تعالى (فاستطيعون صرفا ولا نصرا) وبه يتم الجزء